This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

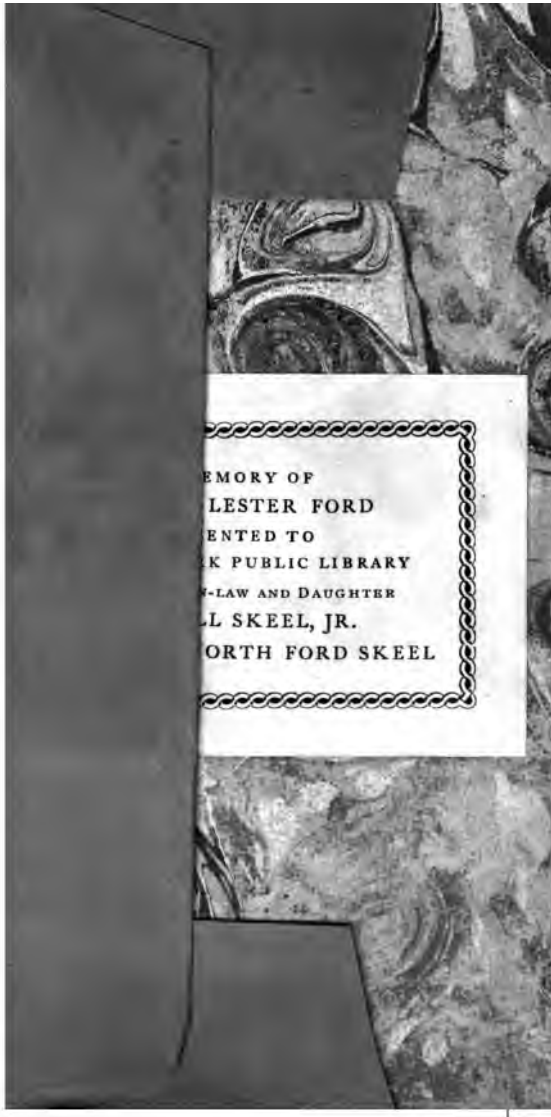
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

RESEARCH LIBRARIES
3 3433 00104599 0


EMORY OF
LESTER FORD
ENTED TO
K PUBLIC LIBRARY
-LAW AND DAUGHTER
L SKEEL, JR.
ORTH FORD SKEEL

PRINCIPES
DU
DROIT NATUREL,

PAR

J. J. BURLAMAQUI,
Conseiller d'État, & ci-devant Professeur en Droit Naturel & Civil à Geneve.

PREMIERE PARTIE.

A GENEVE,
Chez, Barrillot & Fils.

M. DCC. XLVIII.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
76605B
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1940 L

AVERTISSEMENT.

CE Traité des *Principes du Droit Naturel* eſt le commencement d'un ouvrage plus étendu, ou d'un ſyſtême complet ſur le Droit de la Nature & des Gens, que je me propoſois de publier un jour. Mais ayant été traverſé depuis quelque tems dans ce deſſein, ſoit par d'autres occupations, ſoit principalement par la foibleſſe de ma ſanté, je l'avois comme perdu de vue. Cependant, apprenant que des copies manuſcrites de cayers que j'avois dreſſés pour mon uſage particulier, lorſque j'enſeignois la Juriſprudence, s'étoient multipliées & répandues d'une manière à me faire craindre que cet Ouvrage ne vît le jour malgré moi & trop défiguré; cette raiſon, jointe aux ſollicitations de pluſieurs perſonnes, m'a enfin déterminé à publier ce premier

morceau. Incertain ſi le reſte pourra ſuivre, j'ai tâché de donner à ces Principes aſſés d'étendue, pour que mon Livre pût être de quelque utilité à ceux qui commencent à s'inſtruire du Droit de la Nature ; car ce n'eſt pas pour les perſonnes déja éclairées que je l'ai fait : & mes vues ſeront remplies, s'il peut être en effet de quelque uſage aux Jeunes gens, dans l'étude de cette importante Science.

PRIN-

PRINCIPES DU DROIT NATUREL.

PREMIERE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

De la NATURE de l'HOMME conſidéré par rapport au DROIT : de l'ENTENDEMENT & de ce qui a rapport à cette faculté.

§ I.

Deſſein de cet Ouvrage. Ce que c'eſt que Droit Naturel.

NOUS avons deſſein, dans cet Ouvrage, de rechercher quelles ſont les *Régles* que la ſeule *Raiſon* preſcrit aux hommes, pour les conduire ſûrememt au but qu'ils doivent ſe propoſer, & qu'ils ſe propoſent tous en effet, je veux dire, au véritable & ſolide bonheur ;

& c'eſt *le ſyſtême ou l'aſſemblage de ces Régles, conſidérées comme autant de Loix que Dieu impoſe aux hommes*, que l'on appelle DROIT DE LA NATURE. Cette Science renferme les principes les plus importans de la *Morale*, de la *Juriſprudence* & de la *Politique*; c'eſt-à-dire, tout ce qu'il y a de plus intéreſſant pour l'homme & pour la ſociété. Rien auſſi n'eſt plus digne de l'application d'un être raiſonnable, qui a ſérieuſement à cœur ſa perfection & ſa félicité. Une juſte connoiſſance des maximes que l'on doit ſuivre dans le cours de la vie eſt le principal objet de la SAGESSE, & la VERTU conſiſte à les pratiquer conſtamment, ſans que rien puiſſe nous en détourner.

§ II.

Il faut tirer les principes de cette Science de la nature *& de l'état de l'homme.*

L'IDÉE du *Droit*, & plus encore celle du *Droit Naturel*, ſont manifeſtement des idées relatives à la nature de l'homme. C'eſt donc de cette *nature* même de l'homme, de ſa *conſtitution* & de ſon *état*, qu'il faut déduire les principes de cette Science.

Le terme de *Droit*, dans ſa première origine, vient du verbe *diriger*, qui ſignifie *conduire à un certain but par le chemin le plus court.*

court. Ainſi le DROIT, dans le ſens propre le plus général, & auquel tous les autres doivent ſe rapporter, eſt *tout ce qui dirige, ou qui eſt bien dirigé.* Cela étant, la première choſe qu'il faut examiner, c'eſt ſi l'homme eſt ſuſceptible de direction & de régle par rapport à ſes actions. Pour le faire avec ſuccès, il faut reprendre les choſes dès leur origine, & remontant à la nature & à la conſtitution de l'homme, il faut développer quel eſt le principe de ſes actions, & quels ſont les états qui lui ſont propres; afin de voir enſuite comment & en quoi il eſt ſuſceptible de direction dans ſa conduite. C'eſt le ſeul moyen de connoître ce qui eſt *droit*, & ce qui ne l'eſt pas.

§ III.

*Définition de l'*homme : *quelle eſt ſa nature.*

L'HOMME eſt *un animal doué d'intelligence & de raiſon : un être compoſé d'un corps organiſé & d'une ame raiſonnable.*

L'homme, à l'égard du corps, eſt un animal à peu près ſemblable aux êtres de la même eſpéce, ayant les mêmes organes, les mêmes propriétés, les mêmes beſoins. C'eſt un corps vivant, organiſé, compoſé de pluſieurs parties; un corps qui ſe meut par lui-

même, & qui foible dans ſes commencemens, croît peu-à-peu par la nourriture, juſqu'à un certain point, où il paroit dans ſa fleur & dans ſa force, d'où il déchoit inſenſiblement pour paſſer à la vieilleſſe, qui le conduit enfin à la mort. Tel eſt le cours ordinaire de la vie humaine, à moins qu'elle ne ſe trouve abrégée par quelque maladie ou par quelque accident.

Mais l'homme, outre la diſpoſition merveilleuſe de ſon corps, a de plus en partage une *ame raiſonnable*, qui le diſtingue avantageuſement des bêtes. C'eſt par cette noble partie de lui-même que l'homme penſe & peut ſe faire de juſtes idées des différens objets qui ſe préſentent, les comparer enſemble, tirer des principes connus des vérités inconnues, juger ſainement de la convenance des choſes entr'elles, & des rapports qu'elles ont avec nous, délibérer ſur ce qu'il doit faire ou ne pas faire, & ſe déterminer en conſéquence à agir d'une manière ou d'une autre. Notre eſprit ſe rappelle le paſſé, le joint au préſent, & pouſſe ſes vues juſque dans l'avenir. Il eſt capable de voir les cauſes, les progrès & les ſuites des choſes, & de découvrir ainſi, comme d'une ſeule vue, le cours entier de la vie: ce qui le met

en

en état de ſe pourvoir des choſes néceſſaires pour en fournir heureuſement la carrière. D'ailleurs, en tout cela, il n'eſt point aſſujetti à une ſuite conſtante d'opérations uniformes & invariables : il peut agir ou ne point agir, ſuſpendre ſes actions & ſes mouvemens, les diriger & les régler comme il le trouve à propos.

§ IV.

*Différentes actions de l'homme : quelles ſont celles qui ſont l'*objet *du* Droit.

TELLE eſt en général l'idée que l'on doit ſe faire de la nature de l'homme. Ce qui en réſulte, c'eſt que les actions de l'homme ſont de pluſieurs ſortes. Les unes ſont purement *ſpirituelles*, comme penſer, réfléchir, douter; *&c.* d'autres ſont purement *corporelles*, comme reſpirer, croître, *&c.* & il y en a que l'on peut appeller *mixtes*, auſquelles l'eſprit & le corps ont part, & qui ſont produites par leur concours, en conſéquence de l'union que Dieu a établie entre ces deux parties de l'homme, comme parler, marcher, &c.

Toutes les actions qui dépendent de l'ame, ou dans leur origine, ou dans leur direction, s'appellent *actions humaines* ou *volontaires* : toutes les autres ſont des actions purement

phyſiques. L'ame eſt donc le *principe* des actions humaines, & ces actions ne peuvent être l'objet de quelque *Régle*, qu'en tant qu'elles ſont produites & dirigées par ces nobles facultés dont le Créateur a enrichi l'homme. C'eſt pourquoi il eſt néceſſaire d'entrer là-deſſus dans quelque détail, & d'examiner plus particulièrement les facultés de l'ame & leurs opérations, afin de connoître comment ces facultés concourent à la production des actions humaines; ce qui ſervira en même-tems à développer la nature de ces actions, à nous aſſurer ſi elles ſont effectivement ſuſceptibles de quelque régle, & juſqu'à quel point elles ſe trouvent ſoumiſes à l'empire de l'homme.

§. V.

Principales facultés de l'ame.

POUR peu que l'homme réfléchiſſe ſur lui-même, le ſentiment & l'expérience lui apprennent que ſon ame eſt un *agent* dont l'activité ſe développe par une ſuite continuelle d'opérations différentes; & comme l'on a déſigné ces opérations par des noms qui les diſtinguent, on les a auſſi attribuées à différentes *facultés*, comme à leurs principes. Les principales de ces facultés ſont l'*entendement*.

tendement, la *volonté*, & la *liberté*. L'ame eſt à la vérité un être ſimple ; mais rien n'empêche qu'en faiſant attention à ſes différentes manières d'opérer, on ne la conſidére comme un *ſujet* en qui réſident différens *pouvoirs d'agir*, ou différentes *puiſſances*, & que l'on ne donne divers noms à ces puiſſances. Et pourvu que l'on prenne la choſe de cette maniére, cette méthode ne peut que donner plus de préciſion & de netteté à nos idées. Souvenons-nous donc que les FACULTÉS de l'ame ne ſont autre choſe que *les pouvoirs d'agir, ou les différentes puiſſances qui ſont en elle, & au moyen deſquelles elle fait toutes ſes opérations.*

§. VI.

L'Entendement : *ce que c'eſt que* vérité.

LA principale faculté de l'ame, celle qui conſtitue le fonds de ſon eſſence & qui en eſt comme la lumière, c'eſt l'ENTENDEMENT. On peut le définir : *Cette faculté ou cette puiſſance de l'ame, par laquelle elle apperçoit les choſes, & s'en forme des idées, pour parvenir à la connoiſſance de la vérité.* LA VÉRITÉ ſe prend ici en deux ſens ; ou pour *la nature des choſes, leur état & les rapports qu'elles ont entr'elles* ; ou pour des *idées conformes à cette*

nature, à cet état & à ces rapports. CONNOÎTRE LA VÉRITÉ, c'eſt donc *appercevoir les choſes telles qu'elles ſont en elles-mêmes, & s'en faire des idées conformes à leur nature.*

§ VII.

PRINCIPE. *L'Entendement eſt naturellement droit.*

SURQUOI il faut d'abord poſer & reconnoître comme un principe inconteſtable : QUE l'*Entendement humain eſt naturellement droit, & qu'il a en lui-même la force néceſſaire pour parvenir à la connoiſſance de la vérité, & pour la diſcerner de l'erreur ; principalement dans les choſes qui intéreſſent nos devoirs, & qui doivent former les hommes à une vie vertueuſe, honnête & tranquille ; pourvu que d'ailleurs l'homme y apporte les ſoins & l'attention qui dépendent de lui.*

Le ſentiment intérieur & l'expérience concourent à nous convaincre de la vérité de ce principe, qui eſt comme le pivot ſur lequel roule tout le ſyſtême de l'humanité. On ne ſauroit le révoquer en doute ſans ſapper par le fondement, & ſans renverſer de fond en comble, tout l'édifice de la ſociété ; puiſque ce ſeroit anéantir toute diſtinction entre la *vérité* & l'*erreur*, entre le *bien* & le *mal* ; & par une ſuite naturelle de

ce

ce renverſement des choſes, l'on ſe trouveroit enfin réduit à la néceſſité de douter de tout, ce qui eſt le comble de l'extravagance.

Ceux donc qui ont prétendu que la raiſon & ſes facultés étoient tellement dépravées, qu'elles ne pouvoient plus ſervir à l'homme de guide ſûr & fidéle, ſoit en matière de devoirs, ſoit en particulier dans la Religion; n'ont pas fait attention qu'ils prenoient pour baſe de leur ſyſtême un principe deſtructif de toute vérité, & de la Religion par conſéquent. Auſſi voyons-nous que, bien loin que l'Ecriture ſainte établiſſe rien de ſemblable, S. Paul * aſſure » QUE lorſ» que les peuples qui n'ont point eu de loi » révélée, font naturellement les choſes que » la Loi ordonne, ils ſont leur propre Loi à » eux-mêmes, & que par-là ils ſont voir que » les commandemens de la Loi ſont écrits » dans leurs cœurs, par le témoignage de » leur propre conſcience. « Il eſt vrai qu'une mauvaiſe éducation, des habitudes vicieuſes, des paſſions déréglées, peuvent obſcurcir les lumières de l'eſprit; & que l'inattention, la légèreté & les préjugés jettent ſouvent

* *Rom. II.* 14. 15.

vent les hommes dans les erreurs les plus groſſières, en matière même de Religion & de Morale. Mais cela prouve ſeulement que les hommes peuvent abuſer de leur raiſon, & non que cette *Rectitude* naturelle des facultés de l'ame ſoit détruite. Ce qui nous reſte à dire mettra encore la choſe dans un plus grand jour.

§ VIII.

Comment ſe forme la Perception. Attention : Examen.

SUIVONS de plus près les opérations de l'Entendement. La *perception*, ou *la vue & la connoiſſance des choſes*, ſe forme, pour l'ordinaire, du concours de deux actions ; l'une de la part de l'*objet*, & qui n'eſt autre choſe que l'*impreſſion* que cet objet fait ſur nous ; l'autre de la part de l'*eſprit*, & qui eſt proprement un *regard* de l'ame ſur l'objet qu'elle veut connoître. Mais comme un premier regard ne ſuffit pas toujours, il eſt néceſſaire, pour acquérir une connoiſſance exacte des choſes, & pour s'en faire de juſtes idées, que l'eſprit s'applique quelque tems à bien conſidérer ſon objet. *Cette application avec laquelle l'ame continue à regarder un objet pour le bien connoître, s'appelle* ATTENTION ; *& ſi elle ſe tourne de divers côtés, pour enviſager l'objet*

l'objet par toutes ſes faces : cela s'appelle EXAMEN. On peut donc dire que la perception ou la connoiſſance des choſes dépend toute entière, par rapport à l'eſprit, de ſa force naturelle & de ſon attention.

§ IX.

Evidence. Probabilité.

C'EST avec ces ſecours, tirés de ſon propre fonds, que l'homme parvient enfin à une connoiſſance claire & diſtincte des choſes & de leurs rapports, des idées & de la conformité de ces idées avec leurs originaux ; en un mot, qu'il acquiert la connoiſſance de la vérité. L'on appelle EVIDENCE, cette *vue claire & diſtincte des choſes & des rapports qui ſont entr'elles*, & c'eſt à quoi il faut faire une grande attention. Car cette évidence étant le *caractère* eſſentiel de la *vérité*, ou la marque ſûre à laquelle on ne peut s'empêcher de la reconnoître, elle produit néceſſairement une *conviction* intérieure, qui fait le plus haut dégré de la *certitude*. Il eſt vrai que tous les objets ne s'offrent pas à nous avec une lumière auſſi vive, & que, malgré tous les ſoins & toute l'application que l'on peut y apporter, l'on ne peut très-ſouvent ſe procurer que des *lueurs*, qui, ſelon qu'elles

qu'elles ſont plus ou moins fortes, produiſent différens dégrés de *probabilité* & de *vraiſemblance*. Mais les choſes ne ſauroient aller autrement à l'égard de tout être dont les facultés ſont bornées. Il ſuffit que l'homme puiſſe, relativement à ſa deſtination & à ſon état, connoître avec certitude les choſes qui intéreſſent ſa perfection & ſa félicité, & que d'ailleurs il puiſſe diſtinguer la *probabilité* de l'*évidence*, & les différens *dégrés* de probabilité les uns des autres, afin de proportionner ſur ces différences l'*aſſentiment* qu'il doit leur donner. Or pour peu que l'on rentre en ſoi-même, & que l'on réfléchiſſe ſur les opérations de ſon eſprit, on ne ſauroit douter que l'homme n'ait en effet ce diſcernement.

§. X.

Ce que c'eſt que les Sens, l'Imagination, la Mémoire.

IL faut encore rapporter à l'Entendement les *Sens*, pris pour la faculté de ſentir, l'*Imagination* & la *Mémoire*. En effet, les SENS conſidérés de cette manière, ne ſont autre choſe que l'*Entendement* lui-même, *en tant qu'il ſe ſert des ſens & des organes du corps, pour appercevoir les objets corporels*. L'I-

MA-

MAGINATION n'eſt de même que l'*Entendement*, en tant *qu'il apperçoit les objets abſens, non par eux-mêmes, mais par les images qu'il s'en forme dans le cerveau.* La MÉMOIRE enfin n'eſt encore que l'*Entendement, conſidéré comme ayant la faculté de retenir les idées qu'il ſe forme des choſes, & comme pouvant ſe les repréſenter au beſoin* : avantages qui dépendent principalement du ſoin que l'on prend de *répéter* ſouvent ces idées.

§ XI.

La perfection *de l'Entendement conſiſte dans la connoiſſance de la vérité. Deux obſtacles à cette perfection*, l'Ignorance *&* l'Erreur.

IL réſulte de tout ce qui a été dit juſqu'ici ſur l'Entendement, que l'*objet* de cette faculté de notre ame eſt la VÉRITÉ, avec tous les actes & les moyens qui nous y conduiſent. Cela ſuppoſé, la *perfection* de l'Entendement conſiſte dans la *connoiſſance de la vérité*, puiſque c'eſt la *fin* à laquelle il eſt deſtiné.

Deux choſes, entr'autres, ſont oppoſées à cette perfection, l'*Ignorance* & l'*Erreur*, qui ſont comme deux maladies de l'ame. L'IGNORANCE n'eſt qu'*une privation d'idées ou de connoiſſances* ; mais l'ERREUR eſt *la non-conformité*

formité, ou l'oppoſition de nos idées avec la nature & l'état des choſes. Ainſi l'erreur étant le renverſement de la vérité, elle lui eſt beaucoup plus contraire que l'ignorance, qui eſt comme un *milieu* entre la vérité & l'erreur.

Il faut ſe ſouvenir que nous ne parlons pas ici de l'entendement, de la vérité, de l'ignorance & de l'erreur, ſimplement pour connoître ce que ces choſes ſont en elles-mêmes : notre principal but eſt de les enviſager comme *principes* de nos actions. Sur ce pié-là, l'ignorance & l'erreur, quoique naturellement diſtinctes l'une de l'autre, ſe trouvent pour l'ordinaire mêlées enſemble & comme confondues ; enſorte que ce que l'on dit de l'une doit également s'appliquer à l'autre. L'ignorance eſt ſouvent la cauſe de l'erreur ; mais jointes ou non, elles ſuivent les mêmes régles, & produiſent le même effet par l'influence qu'elles ont ſur nos *actions* ou nos *omiſſions*. Peut-être même que, dans l'exacte préciſion, il n'y a proprement que l'erreur qui puiſſe être le principe de quelque action, & non la ſimple ignorance, qui n'étant en elle-même qu'une privation d'idées, ne ſauroit rien produire.

§ XII.

§ XII.

Différentes ſortes d'erreurs. 1°. *Erreur de* droit *& de* fait : 2°. Volontaire *&* involontaire : 3°. Eſſentielle *&* accidentelle.

L'IGNORANCE & l'ERREUR ſont de pluſieurs ſortes, & il eſt néceſſaire d'en marquer ici les différences. 1°. L'Erreur, conſidérée par rapport à ſon objet, eſt ou *de droit*, ou *de fait*. 2°. Par rapport à ſon origine, l'ignorance eſt *volontaire* ou *involontaire* ; l'erreur eſt *vincible* ou *invincible*. 3°. Enfin, eu égard à l'influence de l'erreur ſur l'action ou ſur l'affaire dont il s'agit, elle eſt *eſſentielle* ou *accidentelle*.

L'ERREUR eſt DE DROIT OU DE FAIT, *ſuivant que l'on ſe trompe, ou ſur la diſpoſition d'une loi, ou ſur un fait qui n'eſt pas bien connu.* Ce ſeroit, par exemple, une erreur en Droit, ſi un Prince jugeoit que de cela ſeul qu'un Etat voiſin augmente inſenſiblement en force & en puiſſance, il peut légitimement lui déclarer la guerre. Telle étoit encore l'erreur autrefois ſi commune chez les Grecs & chez les Romains, qu'il étoit permis à un père d'expoſer ſes enfans *. Au contraire, l'idée

* Voyez-en un autre exemple dans *S. Matthieu. Ch. XV. v.* 4. 5.

qu'avoit

qu'avoit *Abimélech* de *Sara*, femme d'*Abraham*, en la prenant pour une perſonne libre, étoit une erreur en fait.

L'ignorance dans laquelle on ſe trouve par ſa faute, ou l'erreur contractée par négligence, & dont on ſe ſeroit garanti ſi l'on eut pris tous les ſoins & apporté toute l'attention dont on étoit capable, eſt une IGNORANCE VOLONTAIRE; ou bien, c'eſt une ERREUR VINCIBLE & SURMONTABLE. Ainſi le *Polythéiſme* des Payens étoit une erreur vincible; car il ne tenoit qu'à eux de faire uſage de leur raiſon, pour comprendre qu'il n'y avoit nulle néceſſité de ſuppoſer pluſieurs Dieux. J'en dis autant de l'opinion établie chez la plupart des anciens peuples, Que l'on pouvoit honnêtement exercer la piraterie contre tous ceux avec qui l'on n'avoit aucun traité, & en uſer avec eux comme avec des ennemis. Mais L'IGNORANCE eſt INVOLONTAIRE, & L'ERREUR eſt INVINCIBLE, *ſi elles ſont telles que l'on n'ait pu, ni s'en garantir, ni s'en relever, même avec tous les ſoins moralement poſſibles*; c'eſt-à-dire, à en juger ſelon la conſtitution des choſes humaines & de la vie commune. C'eſt ainſi que l'ignorance de la Religion chrétienne, où étoient les Américains avant qu'ils euſſent aucun commerce avec

avec les Européens, étoit une *ignorance involontaire & invincible.*

Enfin, l'on entend par une ERREUR ESSENTIELLE, *celle qui a pour objet quelque circonſtance néceſſaire dans l'affaire dont il s'agit, & qui par cela même a une influence directe ſur l'action faite en conſéquence; en ſorte que, ſans cette erreur, l'action n'auroit point été faite.* De-là vient qu'on appelle auſſi cette erreur *efficace.* Entendez par *circonſtances néceſſaires celles que demande néceſſairement & par elle-même la nature de la choſe, ou bien l'intention de l'agent, formée dans le tems qu'il falloit, & notifiée par des indices convenables.* C'étoit, par exemple, une erreur *eſſentielle* que celle de ces Troyens qui, à la priſe de leur ville, lançoient des traits ſur leurs propres gens, les prenant pour des ennemis, parcequ'ils étoient armés à la grecque. Autre exemple: Un homme épouſe la femme d'autrui, la croyant fille, ou ne ſachant pas que ſon mari eſt encore en vie. C'eſt-là une erreur qui regarde la nature même de la choſe, & qui eſt par conſéquent eſſentielle.

Au contraire, l'ERREUR ACCIDENTELLE *eſt celle qui n'a par elle-même nulle liaiſon néceſſaire avec l'affaire dont il s'agit, & qui par conſéquent ne ſçauroit être conſidérée comme la*

vraie cause de l'action. Un homme outrage ou maltraite quelqu'un, le prenant pour un autre, ou parcequ'il croit que le Prince eſt mort, comme le bruit s'en étoit répandu ſans fondement, &c. Ce ſont-là des erreurs purement *accidentelles*, qui ſe trouvant actuellement dans l'eſprit de l'agent, ont bien accompagné ſon action, mais qui ne ſçauroient être conſidérées comme en étant la véritable cauſe.

Au reſte, il faut encore obſerver que ces différentes qualifications de l'ignorance ou de l'erreur, peuvent concourir enſemble & ſe trouver réunies dans le même cas. C'eſt ainſi qu'une erreur de fait peut être ou eſſentielle ou accidentelle; & l'une & l'autre peuvent encore être volontaires ou involontaires, vincibles ou invincibles.

Mais voilà qui peut ſuffire ſur l'Entendement. Paſſons à l'examen des autres *facultés* de notre ame, qui concourent auſſi à la production des actions humaines.

CHA-

CHAPITRE II.

Suite des principes ſur la nature de l'Homme; de la VOLONTÉ & de la LIBERTÉ.

§ I.

La Volonté. *Ce que c'eſt que le* Bonheur, *le* Bien.

CE N'ÉTOIT pas aſſés, ſuivant les vues du Créateur, que l'ame de l'homme eût la faculté de connoître les choſes & de s'en former des idées : il falloit de plus qu'elle fût douée d'un principe d'activité qui la mît en mouvement ; d'une puiſſance par laquelle l'homme, après avoir connu les objets qui ſe préſentent, pût ſe déterminer à agir ou à ne pas agir, ſelon qu'il le juge convenable. Cette faculté eſt ce qu'on appelle là *Volonté*.

La VOLONTÉ n'eſt donc autre choſe que cette *puiſſance de l'ame par laquelle elle ſe détermine d'elle même, & en vertu d'un principe d'activité inhérent à ſa nature, à rechercher ce qui lui convient, & à agir d'une certaine manière, à faire une action, ou à ne la pas faire ; toujours en vue de ſon bonheur.*

Entendez par le BONHEUR *cette ſatisfac-*

tion intérieure de l'ame, qui naît de la poſſeſſion du bien; & par le BIEN, *tout ce qui convient à l'homme pour ſa conſervation, pour ſa perfection, pour ſa commodité ou ſon plaiſir.* L'idée du bien détermine celle du MAL, qui dans ſa notion la plus générale, déſigne *tout ce qui eſt oppoſé à la conſervation, à la perfection, à la commodité ou au plaiſir de l'homme.*

§ II.

Inſtincts, Inclinations, Paſſions.

A la *volonté* ſe rapportent les *Inſtincts*, les *Inclinations* & les *Paſſions.* Les INSTINCTS ſont *des ſentimens excités dans l'ame par les beſoins du corps, qui la déterminent à y pourvoir ſans délai.* Tels ſont la faim, la ſoif, l'averſion pour tout ce qui eſt nuiſible, &c. Les INCLINATIONS ſont *une pente de la volonté, qui la porte vers certains objets plutôt que vers d'autres, mais d'une manière égale, tranquille, & ſi proportionnée à toutes ſes opérations, que bien loin de les troubler, pour l'ordinaire elle les facilite.* Pour les PASSIONS, ce ſont bien, comme les inclinations, *des mouvemens de la volonté vers certains objets;* mais ce ſont *des mouvemens plus impétueux & plus turbulens, qui tirent l'ame de ſon aſſiéte naturelle.*

telle, & qui l'empêchent ſouvent de bien diriger ſes opérations. C'eſt alors que les paſſions deviennent une des plus dangereuſes maladies de l'homme. La cauſe des paſſions eſt pour l'ordinaire l'appas des biens *ſenſibles*, qui ſollicitent l'ame, & l'agitent par une impreſſion trop forte.

Il eſt aiſé de comprendre par ce que l'on vient de dire, que les inclinations, les paſſions & les inſtincts ont beaucoup d'affinité enſemble. Ce ſont toujours des penchans ou des mouvemens de l'ame, qui ont ſouvent les mêmes objets. Mais il y a cette différence entre ces trois eſpéces de mouvemens, que les inſtincts ſe trouvent néceſſairement les mêmes dans tous les hommes, par une ſuite naturelle de la conſtitution de leur corps, & de l'union de ce corps avec l'ame; au lieu que les inclinations & les paſſions priſes en particulier, n'ont rien de néceſſaire, & que d'un homme à l'autre elles varient extrêmement.

Faiſons encore une remarque qui trouve ici ſa place naturelle: c'eſt qu'en notre langue on donne le nom de *Cœur* à la volonté, en tant qu'on la conſidére comme ſuſceptible des mouvemens que nous venons d'expliquer; & cela apparemment parcequ'on

a cru que ces mouvemens avoient leur siége dans le cœur.

§. III.

Liberté : *en quoi elle consiste.*

TELLE est la nature de notre ame, que non-seulement la volonté agit toujours avec *spontanéité*, c'est-à-dire de son propre mouvement, de son bon gré, & par un principe interne ; mais encore que ses déterminations sont pour l'ordinaire accompagnées de *liberté*.

On nomme LIBERTÉ, *cette force de l'ame par laquelle elle modifie & régle ses opérations comme il lui plaît, en sorte qu'elle peut ou suspendre ses délibérations & ses actions, ou les continuer, ou les tourner d'un autre côté ; en un mot, se déterminer & agir avec choix, selon ce qu'elle juge le plus convenable.* C'est par cette excellente faculté, que l'homme a une sorte d'empire sur lui-même & sur ses actions. Et comme c'est aussi ce qui le rend capable de suivre une régle, & responsable de sa conduite, il est nécessaire de développer un peu plus la nature de cette faculté.

La volonté & la liberté étant des facultés de l'ame, ne peuvent être aveugles, ni destituées

tuées de connoissance ; elles supposent toujours l'opération de l'entendement. Quel moyen en effet de se déterminer, ou de suspendre ses déterminations, & de se tourner d'un côté plutôt que d'un autre, si l'on ne connoît pas ce que l'on doit choisir ? Il est contraire à la nature d'un être intelligent & raisonnable, d'agir sans intelligence & sans raison. Cette raison peut être legère & mauvaise ; mais elle a du moins quelque apparence, quelque lueur, qui nous la fait trouver bonne pour le moment. Dès qu'il y a du choix, il y a comparaison d'un parti à un autre ; & qui dit comparaison dit toujours une réflexion, du moins confuse, & une sorte de délibération, quoique prompte & presque imperceptible, sur le sujet dont il s'agit.

Le but de toutes nos délibérations, c'est de nous procurer quelque avantage. Car la volonté tend en général au *Bien*, c'est-à-dire, à tout ce qui est propre à nous rendre heureux, ou du moins qui nous paroît tel ; de sorte que toutes les actions qui dépendent de l'homme, & qui ont quelque rapport à son but, sont par cela même soumises à la volonté. Et comme le *Vrai*, ou la connoissance des choses, convient aussi à l'homme,

& que dans ce ſens la *vérité* eſt un *bien*, il s'enſuit que le *vrai* fait auſſi l'un des principaux objets de la volonté.

La Liberté a pour *objet* le *bien* & le *vrai*, comme la volonté ; mais elle a moins d'étendue par rapport aux *actions* ; car elle ne s'exerce pas dans tous les actes de la volonté, mais ſeulement dans ceux que l'ame peut ſuſpendre ou tourner comme il lui plaît.

§. IV.

Uſage de la Liberté dans nos jugemens par rapport au vrai.

MAIS quels ſont ces actes où la liberté ſe déploie ? On les connoîtra en faiſant attention à ce qui ſe paſſe en nous, & à la manière dont notre eſprit ſe conduit dans les divers cas qui ſe préſentent : 1°. dans nos jugemens ſur le *vrai* & ſur le *faux* ; 2°. dans nos déterminations par rapport au *bien* & au *mal* ; & enfin dans les choſes *indifférentes*. Ce détail eſt néceſſaire pour bien connoître la nature, l'uſage & l'étendue de la Liberté.

A l'égard du *vrai*, nous ſommes faits de telle manière, qu'auſſitôt que l'*évidence* frappe notre eſprit, nous ne ſommes plus les maîtres de ſuſpendre notre jugement. En vain

vain voudrions-nous réſiſter à cette vive lumière ; elle emporte notre aſſentiment. Qui pourroit nier, par exemple, que le *tout* eſt plus grand qu'une de ſes *parties* ; ou que la concorde & la paix ſont préférables pour une famille & pour un Etat, au trouble, aux diſſenſions & à la guerre ?

Il n'en eſt pas de même dans les choſes où il y a moins de clarté & d'évidence. C'eſt alors que l'uſage de la liberté ſe développe dans toute ſon étendue. Il eſt vrai que notre eſprit ſe porte naturellement du côté qui lui paroît le plus vraiſemblable ; mais cela n'empêche pas qu'on ne puiſſe s'arrêter pour chercher de nouvelles preuves, ou pour renvoyer tout cet examen à un autre tems. Plus les choſes ſont obſcures, & plus auſſi nous demeurons les maîtres d'héſiter, de ſuſpendre ou de différer notre détermination. C'eſt-là une choſe d'expérience : tous les jours, & pour ainſi dire, à chaque pas, il ſe préſente des queſtions, où, à cauſe des bornes de notre eſprit, les raiſons pour & contre nous laiſſent dans une ſorte de doute & d'équilibre, qui nous permet de ſuſpendre notre jugement, d'examiner la choſe de nouveau, & de faire enfin pencher la balance d'un côté plutôt que d'un autre.

On

On ſent, par exemple, que l'eſprit peut héſiter long-tems, & ne ſe déterminer qu'après une mûre conſultation ſur les queſtions ſuivantes : Un ſerment extorqué par force eſt-il obligatoire ? Le meurtre de Céſar fut-il légitime ? Le Sénat Romain pouvoit-il avec juſtice ne pas confirmer la promeſſe que les Conſuls avoient faite aux Samnites, pour ſe tirer des fourches Caudines ; ou bien devoit-il la ratifier, & lui donner la force d'un Traité public ? &c.

§. V.

La Liberté a ſon uſage, même à l'égard des choſes évidentes.

QUOIQUE l'éxercice de la Liberté n'ait plus lieu dans nos jugemens, dès que les choſes s'offrent à nous d'une manière claire & diſtincte ; il ne faut pas croire pour cela, que tout uſage de cette faculté ceſſe à l'égard des choſes *évidentes*. Car premièrement il dépend toujours de nous d'appliquer notre eſprit à les conſidérer, ou bien de l'en détourner en portant ailleurs notre attention. Et cette première détermination de la volonté, par laquelle elle ſe porte à conſidérer ou à ne pas conſidérer les idées qui ſe préſentent à nous, mérite d'être remarquée,

à

à cauſe de l'influence naturelle qu'elle doit avoir ſur la détermination même, par laquelle nous prenons le parti d'agir ou de ne pas agir, en conſéquence de nos penſées & de nos jugemens. En ſecond lieu, il eſt encore en notre pouvoir de faire, pour ainſi dire, naître l'évidence dans certains cas, à force d'attention & d'examen; au-lieu que nous n'avions d'abord que des lueurs, qui ne ſuffiſoient pas pour nous donner une connoiſſance parfaite de l'état des choſes. Enfin, lorſque nous ſommes parvenus à nous procurer l'évidence, nous ſommes encore les maîtres de nous arrêter plus ou moins à la conſidérer: ce qui eſt auſſi de grande conſéquence, puiſque de-là dépend l'impreſſion plus ou moins forte qu'elle fera ſur nous.

Ces remarques nous conduiſent à une réflexion importante, & qui ſert de réponſe à une objection que l'on fait contre la liberté. » Il ne dépend pas de nous, dit-on, » d'appercevoir les choſes autrement qu'elles ne ſe préſentent à notre eſprit; c'eſt » ſur la perception que nous en avons que » nous formons nos jugemens, & c'eſt ſur » ces jugemens que la volonté ſe détermine. » Tout cela eſt donc *néceſſaire*, & indépen» dant de notre liberté.

Mais

Mais cette difficulté n'a qu'une vaine apparence. Quoi que l'on puiſſe en dire, nous ſommes toujours les maîtres d'ouvrir ou de fermer les yeux à la lumière ; nous pouvons ſoutenir notre attention, ou la relâcher. L'expérience fait voir que lorſqu'on enviſage un objet ſous diverſes faces, & qu'on s'applique à l'approfondir, on y découvre des choſes qui échappoient à la première vue. Cela ſuffit pour montrer que la liberté trouve ſon uſage dans les opérations de l'entendement, auſſi bien que dans toutes les actions qui en dépendent.

§. VI.

Uſage de la Liberté par rapport au bien *& au* mal.

SOMMES-NOUS également libres dans nos déterminations par rapport au *bien* & au *mal* ? C'eſt la ſeconde queſtion qu'il s'agit d'examiner.

Pour cela il ne faut point ſortir de nous mêmes : c'eſt encore par le fait, & par ce que nous éprouvons au dedans de nous, que la queſtion ſe décidera. Il eſt bien ſûr qu'à l'égard du *bien* & du *mal*, en général & conſidérés comme tels, nous ne ſçaurions proprement faire uſage de la liberté, puiſque nous nous ſentons entraînés vers l'un par un penchant

penchant invincible, & détournés de l'autre par une averſion naturelle & inſurmontable. C'eſt l'auteur de notre être qui l'a voulu ainſi, ſans qu'il dépende de l'homme de changer à cet égard ſa nature. Nous ſommes faits de telle manière, que le *bien* nous attire néceſſairement, au-lieu que le *mal*, par un effet oppoſé, nous repouſſe, pour ainſi dire, & nous écarte.

Mais cette tendance ſi forte vers le bien, & cette averſion naturelle pour le mal en général, n'empêchent pas que nous ne demeurions parfaitement libres à l'égard des biens & des maux particuliers; & quoiqu'on ne puiſſe s'empêcher d'être ſenſible aux premières impreſſions que les objets font ſur nous, l'on n'eſt pas pour cela invinciblement porté à rechercher ou à fuir ces objets. Que des fruits les plus beaux à l'œil, annoncés par l'odeur la plus agréable, & pleins d'un jus délicieux, ſe préſentent tout à coup à un homme preſſé de la chaleur & de la ſoif; il ſe ſentira d'abord porté à profiter du bien qui s'offre à lui, & à ſoulager ſon inquiétude par un rafraichiſſement ſalutaire. Mais il peut auſſi s'arrêter, il peut ſuſpendre ſon action, pour examiner ſi le bien qu'il ſe procurera en mangeant ces fruits ne ſera pas

ſuivi

ſuivi d'un mal : en un mot, il peut délibérer & calculer, pour prendre enfin le parti le plus ſûr. Et non-ſeulement l'on peut, par un effort de raiſon, ſe priver d'une choſe dont l'idée nous flatte agréablement ; mais l'on peut même s'expoſer à une douleur ou à un chagrin que l'on appréhende, & que l'on voudroit bien pouvoir éviter, ſi des conſidérations ſupérieures ne nous faiſoient réſoudre à le ſupporter. Que pourroit-on deſirer de plus pour marquer la liberté ?

§. VII.

Uſage de la Liberté par rapport aux choſes indifférentes.

Il eſt pourtant vrai que l'exercice de cette faculté ne paroît jamais plus que dans les choſes *indifférentes*. Je ſens, par exemple, qu'il dépend tout-à-fait de moi d'étendre ou de retirer la main ; de reſter aſſis ou de me promener ; de diriger mes pas à droit ou à gauche, *&c.* Dans ces occaſions, où l'ame eſt entièrement laiſſée à elle-même, ſoit par le défaut de motifs extérieurs, ſoit par l'oppoſition & pour ainſi dire l'équilibre de ces motifs, on peut dire que ſi elle ſe détermine à quelque parti, c'eſt par un pur effet de ſon bon-plaiſir, ou de l'empire qu'elle a ſur ſes propres actions.

§. VIII.

Pourquoi l'exercice de la Liberté ſe trouve reſtreint aux vérités non-évidentes & aux biens particuliers.

ARRÊTONS-NOUS ici un moment à rechercher pourquoi l'exercice de la liberté eſt borné aux biens particuliers, & aux vérités non-évidentes, ſans s'étendre juſqu'au bien en général, ni juſqu'aux vérités parfaitement claires. Si nous en découvrons la raiſon, ce ſera un nouveau ſujet d'admirer la ſageſſe du Créateur dans la conſtitution de l'homme, & en même-tems un moyen de connoître toujours mieux le but & le vrai uſage de la liberté.

Nous demandons d'abord qu'on nous accorde que le but de Dieu en créant l'homme, a été de le rendre *heureux*. Cela ſuppoſé, l'on conviendra ſans peine, que l'homme ne peut parvenir au bonheur, que par la connoiſſance de la *vérité*, & par la poſſeſſion des *vrais biens*. C'eſt ce qui réſulte évidemment des notions que nous avons données ci-deſſus du *bonheur* & du *bien*. Dirigeons nos réflexions ſur ce point de vue. Lorſque les choſes qui ſont l'objet de nos recherches, ne ſe préſentent à notre eſprit qu'avec une foible clarté, & qu'elles ne ſont pas accom-

accompagnées de cette vive lumière qui nous met en état de les connoître parfaitement, & d'en juger avec une pleine certitude ; il étoit convenable, & même néceſſaire, que nous euſſions le pouvoir de ſuſpendre notre jugement, afin que n'étant pas néceſſairement déterminés à acquieſcer aux premières impreſſions, nous demeuraſſions les maîtres de pouſſer plus loin notre examen ; juſqu'à ce que nous fuſſions parvenus à un plus haut dégré de certitude, & s'il étoit poſſible, juſqu'à l'évidence. Sans cela nous tomberions à tout moment dans l'erreur, & nous n'aurions aucune reſſource pour en ſortir. Il étoit donc très-utile & très-néceſſaire que l'homme dans ces circonſtances pût faire uſage de ſa liberté.

Mais lorſque nous avons une vue claire & diſtincte des choſes & de leurs rapports, c'eſt-à-dire, lorſque l'évidence nous frappe ; ce ſeroit inutilement, & pour parler ainſi, à pure perte, que nous pourrions nous ſervir de la liberté pour ſuſpendre notre jugement. Car la certitude étant alors auſſi grande qu'elle puiſſe être, que gagnerions-nous par un nouvel examen, s'il étoit en notre pouvoir ? L'on n'a plus beſoin de conſulter un guide, lors qu'on voit diſtinctement &

le but où l'on va & la route qu'il faut tenir. C'eſt donc encore un avantage pour l'homme, de ne pouvoir refuſer ſon acquieſcement à l'évidence.

§ IX.

RAISONNONS à peu-près de même ſur l'uſage de la liberté par rapport au *bien* & au *mal*. L'homme deſtiné à être heureux devoit certainement être fait de manière, qu'il fût dans une *néceſſité* abſolue de deſirer & de chercher le bien, & de fuir au contraire le mal en général. Si la nature de ſes facultés étoit telle, qu'elles le laiſſaſſent dans un état d'*indifférence*, en ſorte qu'il fût le maître à cet égard de ſuſpendre ou de détourner ſes deſirs; l'on ſent bien que ce ſeroit en lui une grande imperfection, qui marqueroit un défaut de ſageſſe dans l'auteur de ſon être, comme étant directement contraire au but qu'il s'eſt propoſé.

Mais d'un autre côté ce ne ſeroit pas un moindre inconvénient, ſi la néceſſité où l'homme ſe trouve de rechercher le bien & de fuir le mal, étoit telle, qu'il fût invinciblement déterminé à agir ou à ne pas agir, en conſéquence des premières impreſſions que chaque objet fait ſur lui. Telle eſt la con-

dition des choſes humaines, que les apparences nous trompent ſouvent : il eſt rare que les biens & les maux ſe préſentent à nous, bien épurés ou ſans mélange ; il y a preſque toujours du pour & du contre, des inconvéniens mêlés avec des utilités. Pour agir donc avec ſureté, & pour ne pas trouver du mécompte, il faut le plus ſouvent ſuſpendre ſes premiers mouvemens, examiner les choſes de plus près, faire des diſcernemens, des calculs, des compenſations : & tout cela demandoit l'uſage de la liberté. La liberté eſt donc, pour parler ainſi, une faculté *ſubſidiaire*, qui ſupplée à ce qu'il peut y avoir de défectueux dans les autres facultés, & dont l'office ceſſe auſſitôt qu'elle les a redreſſées.

CONCLUONS de-là que l'homme eſt pourvu de tous les moyens néceſſaires pour parvenir à la fin à laquelle il eſt deſtiné ; & qu'à cet égard, comme à tout autre, le Créateur a fait les choſes avec une ſageſſe admirable.

§ X.

La preuve de la Liberté, qui ſe tire du ſentiment intérieur, eſt ſupérieure à tout.

APRE'S ce que l'on vient de dire de la nature de la liberté, de ſes opérations & de ſon uſage, il ſemblera peut-être inutile de s'arrêter

s'arrêter à prouver que l'homme eſt effectivement un être libre, & que cette faculté ſe trouve en nous auſſi réellement que toutes les autres.

Cependant comme c'eſt ici un principe eſſentiel, & l'une des baſes de notre édifice, il eſt à propos de faire au moins ſentir la preuve indubitable que notre expérience nous en fournit tous les jours. Conſultons-nous donc nous-mêmes. Chacun ſent qu'il eſt bien le maître, par exemple, de marcher ou de s'aſſeoir, de parler ou de ſe taire. Et n'éprouvons-nous pas de même à toute heure, qu'il ne tient qu'à nous de ſuſpendre notre jugement, pour en venir à un nouvel examen? Peut-on nier de bonne-foi que dans le choix des biens & des maux, c'eſt ſans aucune contrainte que nous nous déterminons; que, malgré les premières impreſſions, nous pouvons nous arrêter tout court, balancer le pour & le contre, & faire en un mot, tout ce que l'on peut attendre de l'être le plus libre? Si j'étois entraîné *invinciblement* vers un bien *particulier* plutôt que vers un autre, je ſentirois alors en moi la même impreſſion qui me porte vers le bien *en général*; c'eſt-à-dire, une impreſſion qui m'entraîneroit néceſſairement, & à laquelle il ne ſeroit

pas poſſible de réſiſter. Or l'expérience ne me fait rien ſentir de ſi fort par rapport à un tel *bien* en *particulier*. Je puis m'en abſtenir ; je puis différer de m'en ſervir ; je puis lui en préférer un autre ; je puis héſiter dans le choix : en un mot, je ſuis maître de choiſir ; ou ce qui eſt la même choſe, je ſuis *libre*.

Si l'on demande comment il peut ſe faire que n'étant pas libres par rapport au bien en général, nous le ſoyons pourtant à l'égard des biens particuliers ; je réponds que le deſir naturel du bonheur ne nous entraîne invinciblement vers aucun bien particulier, parce qu'aucun bien particulier ne renferme ce bonheur où nous tendons néceſſairement.

De telles preuves de ſentiment ſont au-deſſus de toutes les objections, & produiſent la *conviction* la plus intime ; puiſqu'il eſt impoſſible que, dans le tems même que notre ame ſe trouve modifiée d'une certaine manière, elle ne ſente pas cette modification & l'état où elle eſt en conſéquence. Quelle autre certitude avons-nous de notre éxiſtence ? & comment ſçavons-nous que nous penſons, que nous agiſſons, ſi ce n'eſt par le ſentiment intérieur ?

Ce ſentiment que nous avons de notre liberté

liberté eſt d'autant moins équivoque, qu'il n'eſt point paſſager ou momentané : c'eſt un ſentiment continuel, qui ne nous quitte point, & dont nous faiſons chaque jour une infinité d'expériences.

Auſſi voyons-nous qu'il n'y a rien de mieux établi dans le monde, que la perſuaſion intime que tous les hommes ont de leur liberté. Conſidérez le ſyſtême de l'humanité, ſoit en général, ſoit dans les cas particuliers vous verrez que tout roule ſur ce principe. Réfléxions, délibérations, recherches, actions, jugemens : tout cela ſuppoſe la liberté. De-là les idées du bien & du mal, du vice & de la vertu : de-là ce qui en eſt une ſuite, je veux dire, le blâme ou la louange, la condamnation ou l'approbation de notre propre conduite, ou de celle d'autrui. Il en eſt de même des affections & des ſentimens naturels des hommes les uns envers les autres ; comme l'amitié, la bienveillance, la reconnoiſſance, la haine, l'averſion, la colère, les plaintes & les reproches : aucun de ces ſentimens n'auroit lieu ſi l'on ne ſuppoſoit la liberté. En un mot, comme cette prérogative eſt en quelque ſorte la *Clé* du ſyſtême de l'humanité, l'ôter à l'homme, c'eſt tout bouleverſer & tout confondre.

§ XI.

Pourquoi l'on a mis en queſtion la Liberté.

COMMENT donc a-t-on pu mettre ſérieuſement en doute, ſi l'homme étoit maître de ſes actions, s'il étoit libre? Je m'étonnerois moins de ce doute, s'il s'agiſſoit d'un fait étranger qui ſe paſsât hors de l'homme. Mais il s'agit ici d'une choſe qui ſe paſſe au dedans de nous, dont nous avons un ſentiment immédiat, & dont nous faiſons une expérience journalière. Comment douter d'une faculté de notre ame? & pourquoi fait-on plutôt cette queſtion: L'homme eſt-il doué de *liberté*? que celles-ci: L'homme eſt-il doué d'*intelligence*? L'homme a-t-il une *volonté*? Car à s'en tenir au ſentiment que nous avons de l'une & de l'autre, il n'y a nulle différence. Mais quelques Philoſophes trop ſubtils, à force d'enviſager ce ſujet du côté métaphyſique, l'ont, pour ainſi dire, dénaturé; & ſe trouvant embarraſſés à répondre à certaines difficultés, ils ont fait plus d'attention à ces difficultés qu'aux preuves poſitives de la choſe: ce qui les a inſenſiblement conduits à penſer que le ſentiment de notre liberté pourroit bien n'être qu'une illuſion. J'avoue qu'il eſt bien néceſſaire,

dans

dans la recherche de la vérité, de conſidérer un objet par toutes ſes faces, & de peſer également le *pour* & le *contre* : il faut cependant prendre garde de ne pas donner aux objections plus de poids qu'elles n'en ont. L'expérience nous apprend qu'en pluſieurs choſes, qui ſont pour nous de la dernière certitude, il ſe rencontre néanmoins des difficultés ſur leſquelles nous ne ſçaurions pleinement nous ſatisfaire : c'eſt une ſuite naturelle des bornes de notre eſprit. Que conclure de-là ? QUE *quand une vérité ſe trouve ſuffiſamment prouvée par des raiſons ſolides, tout ce que l'on peut y oppoſer ne doit point ébranler ni affoiblir notre perſuaſion ; tant que ce ſont de ſimples difficultés, qui ne ſont qu'embarraſſer l'eſprit, ſans détruire les preuves mêmes.* Cette *régle* eſt d'un ſi grand uſage dans les Sciences, qu'on ne doit jamais la perdre de vue *. Reprenons la ſuite de nos réfléxions.

* » Il y a bien de la différence entre voir qu'une choſe eſt » abſurde, & ne ſçavoir pas tout ce qui la regarde : entre une » *queſtion inſoluble touchant une vérité*, & une *objection inſoluble* » *contre une vérité* ; quoique bien des gens confondent ces deux » ſortes de difficultés. Il n'y a que celles du dernier ordre qui » prouvent que ce que l'on prenoit pour une vérité connue, » ne ſçauroit être vrai, parcequ'autrement il s'enſuivroit quelque *abſurdité*. Mais les autres prouvent ſeulement l'*ignorance* » où nous ſommes de bien des choſes qui concernent une vérité connue. *Biblioth. Raiſon. Tom.* VII. pag. 345.

§ XII.

Des Actions volontaires *&* involontaires : libres ; néceſſaires *&* contraintes.

ON appelle ACTIONS VOLONTAIRES ou HUMAINES, en général, *toutes celles qui dépendent de la volonté ;* & LIBRES, *celles qui ſont du reſſort de la liberté, & que l'ame peut ſuſpendre, ou tourner comme il lui plaît.* Ce qui eſt oppoſé au *volontaire*, c'eſt l'*involontaire ;* & l'oppoſé du *libre*, c'eſt le *néceſſaire*, ou ce qui ſe fait par *force* ou par *contrainte.* Toutes les actions humaines ſont volontaires, en ce qu'il n'y en a point qui ne viennent de nous-mêmes, & dont nous ne ſoyons les auteurs. Mais ſi quelque violence, produite par une force étrangère à laquelle nous ne ſçaurions réſiſter, nous empêche d'agir, ou nous fait agir malgré nous, & ſans que le conſentement de notre volonté y intervienne ; comme ſi quelqu'un plus fort que nous, nous faiſit le bras pour en bleſſer un autre ; l'action qui en réſulte étant *involontaire*, n'eſt point, à proprement parler, notre fait ou *notre* action, c'eſt celle de l'*agent* qui nous fait violence.

Il n'en eſt pas de même des actions qui ne ſont *forcées* ou *contraintes*, qu'en ce qu'on y

eſt

eſt déterminé par la crainte prochaine d'un grand mal dont on ſe voit menacé; comme ſi un Prince injuſte & cruel obligeoit un Juge à condamner un innocent, en le menaçant de le faire mourir lui-même, s'il ne lui obéiſſoit pas. De telles actions, quoique forcées en un ſens, puiſqu'on ne s'y porte qu'avec répugnance, & qu'on n'y conſentiroit jamais ſans une néceſſité ſi preſſante; de telles actions, dis-je, ne laiſſent pas d'être miſes au rang des *actions volontaires*: parcequ'après tout, elles ſont produites par une délibération de la volonté, qui choiſit entre deux maux inévitables, & qui ſe réſout à préférer celui qu'elle trouve moindre à celui qui lui paroît le plus grand. C'eſt ce que l'on comprendra encore mieux par de nouveaux exemples.

Quelqu'un fait l'aumône à un pauvre, qui lui expoſe ſes beſoins & ſa misère: cette action eſt *volontaire* & *libre* tout enſemble. Mais ſi l'on ſuppoſe qu'un homme qui voyage ſeul & déſarmé, tombe entre les mains des voleurs, & que ces ſcélérats le menacent d'une mort prochaine, à moins qu'il ne leur donne tout ce qu'il a; l'abandon que ce voyageur fait de ſon argent pour ſauver ſa vie, eſt bien une action *volontaire*, mais

contrainte

contrainte & deſtituée de liberté. C'eſt pourquoi quelques-uns appellent ces actions *mixtes* * ; comme tenant du *volontaire* & de l'*involontaire*. Elles ſont volontaires, parceque le principe qui les produit eſt dans l'agent même, & que la volonté s'y détermine comme au moindre de deux maux : mais elles tiennent de l'involontaire, parceque la volonté les éxécute contre ſon inclination, & que jamais elle ne s'y porteroit, ſi elle pouvoit trouver quelque autre expédient pour ſe tirer d'affaire.

Un autre éclairciſſement néceſſaire, c'eſt qu'il faut ſuppoſer ici que le mal dont on eſt menacé ſoit aſſez grand pour devoir raiſonnablement faire impreſſion ſur un homme ſage, juſqu'à l'intimider ; & que d'ailleurs, celui qui uſe de contrainte envers nous n'ait aucun *droit* de gêner notre liberté, en ſorte que nous ne ſoyons point dans l'*obligation* de tout ſouffrir plutôt que de lui déplaire. Dans ces circonſtances, la raiſon veut que l'on ſe détermine à ſouffrir le moindre mal, ſuppoſé au moins qu'ils ſoient tous deux inévitables. Cette ſorte de contrainte

* Voyez *l'uſend.* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. IV.* §. 9.

crainte impoſe une *néceſſité* qu'on appelle *morale*, au lieu que quand on eſt abſolument forcé d'agir, ſans pouvoir s'en défendre à quelque prix que ce ſoit, cela ſe nomme une *néceſſité phyſique*.

La préciſion philoſophique veut donc que l'on diſtingue le *volontaire* & le *libre*. Et en effet il eſt aiſé de comprendre par ce que l'on vient de dire, que toutes les actions libres ſont bien volontaires; mais que toutes les actions volontaires ne ſont pas libres. Cependant le langage commun & populaire confond le plus ſouvent ces deux termes; & c'eſt à quoi il faut faire attention, pour éviter toute équivoque.

On donne auſſi quelquefois le nom de MOEURS aux *actions libres, en tant que l'eſprit les conſidère comme ſuſceptibles de régle*. De-là vient qu'on appelle MORALE, l'*art qui nous enſeigne ces régles de conduite, & les moyens d'y conformer nos actions*.

§ XIII.

Nos facultés s'entr'aident réciproquement.

NOUS finirons ce qui regarde les facultés de l'ame, par quelques remarques qui feront encore mieux connoître leur nature & leur uſage.

1. NOS

1°. NOS facultés s'entr'aident les unes les autres dans leurs opérations ; & ſe trouvant toutes réunies dans le même ſujet, elles agiſſent toujours conjointement. Nous avons déja obſervé que la volonté ſuppoſe l'intelligence, & que la lumière de la raiſon ſert de guide à la liberté. Ainſi l'entendement, la volonté & la liberté ; les ſens, l'imagination & la mémoire ; les inſtincts, les inclinations & les paſſions, ſont comme autant de différens reſſorts, qui concourent tous à produire un certain effet ; & c'eſt par ces ſecours réunis que nous parvenons enfin à la connoiſſance de la vérité, & à la poſſeſſion des vrais biens, d'où dépend notre perfection & notre bonheur.

§. XIV.

Ce que c'eſt que la Raiſon *& la* Vertu.

2°. MAIS pour nous procurer ces avantages, non-ſeulement il eſt néceſſaire que nos facultés ſoient en elles-mêmes bien conſtituées ; il faut encore en faire un bon uſage, & entretenir la ſubordination naturelle qui eſt entr'elles & entre les divers mouvemens qui nous portent vers certains objets, ou qui nous en éloignent. Ce n'eſt donc pas aſſez de connoître quel eſt l'état *commun & naturel*

naturel de nos facultés ; il faut auſſi ſçavoir quel eſt leur état de *perfection*, & en quoi conſiſte leur vrai uſage. Or la vérité étant, comme on l'a vu, l'objet propre de l'entendement, la perfection de cette puiſſance de notre ame eſt de connoître diſtinctement la vérité ; c'eſt-à-dire, au moins les vérités importantes qui intéreſſent nos devoirs & notre bonheur. Pour cela, il faut que cette faculté ſoit formée à une attention ſuivie, à un diſcernement juſte, & à un raiſonnement ſolide. L'*entendement* ainſi *perfectionné, & conſidéré comme ayant actuellement des principes qui lui ſont connoître & diſcerner le vrai & l'utile*, eſt ce que l'on appelle proprement la RAISON : & de-là vient que l'on parle de la raiſon comme de la *lumière* de l'eſprit, & comme d'une *régle* qu'il faut toujours ſuivre dans nos jugemens & dans nos actions.

Si nous conſidérons de même la volonté dans ſon état de perfection, nous trouverons que cette perfection conſiſte dans *la force & l'habitude de ſe déterminer toujours bien*, c'eſt-à-dire, *de ne vouloir que ce que la* RAISON *dicte, & de ne ſe ſervir de ſa liberté que pour choiſir le meilleur.* Cette ſage direction de la volonté ſe nomme proprement la VERTU : on la déſigne auſſi quelquefois

quefois par le terme de *raiſon*. Et comme c'eſt des ſecours que ſe prêtent mutuellement nos facultés, conſidérées dans leur état le plus parfait, que dépend la perfection de notre ame, l'on entend encore quelquefois par la *raiſon*, priſe dans un ſens plus vague & plus étendu, l'*ame elle-même, enviſagée avec toutes ſes facultés, & comme en faiſant actuellement un bon uſage.* Ainſi le terme de *raiſon* emporte toujours une idée de *perfection*, qui s'applique tantôt à l'ame en général, & tantôt à quelqu'une de ſes facultés en particulier.

§. XV.

Cauſes de la diverſité qu'il y a dans la conduite des hommes.

3°. LES facultés dont nous parlons ſont communes à tous les hommes; mais elles ne s'y trouvent pas toujours au même dégré, ni déterminées de la même manière. Outre que dans chaque homme elles ont leurs périodes, c'eſt-à-dire, leur commencement, leur accroiſſement, leur perfection, leur affoibliſſement & leur décadence, à peu près comme les organes du corps; elles varient auſſi extrêmement d'un homme à l'autre. L'un a l'intelligence plus vive, un autre

les

les ſens plus ſubtils ; celui-ci a une imagination forte, celui-là les paſſions violentes. Et tout cela ſe combine encore & ſe diverſifie à l'infini, ſelon la différence des tempéramens, de l'éducation, des exemples & des occaſions qui ont donné lieu à exercer certaines facultés ou certains penchans plutôt que d'autres : car c'eſt l'exercice qui les renforce plus ou moins. Telle eſt la ſource de cette prodigieuſe variété de génies, de goûts & d'habitudes, qui conſtitue ce qu'on appelle les caractères & les mœurs des hommes : variété qui enviſagée en général, bien loin d'être inutile, a de très-grands uſages dans les vues de la Providence.

§. XVI.

La Raiſon peut toujours être la maîtreſſe.

4°. MAIS quelque force que l'on attribue aux inclinations, aux paſſions & aux habitudes, il eſt important d'obſerver qu'elles n'en ont jamais aſſez pour porter invinciblement les hommes à agir contre la raiſon. La raiſon peut toujours conſerver ſes droits & ſa ſupériorité. Il eſt en ſon pouvoir, avec des ſoins & de l'application, de corriger les diſpoſitions vicieuſes, de prévenir les mauvaiſes habitudes, & même de les déraciner ; de

tenir en bride les passions les plus violentes par de sages précautions, de les affoiblir peu à peu, & enfin de les détruire entièrement, ou de les réduire à leurs justes bornes. C'est ce que prouve le sentiment intérieur que chacun a de la liberté avec laquelle il se détermine à suivre ces sortes d'impressions; c'est ce que prouvent les reproches secrets que l'on se fait à soi-même, quand on s'y est trop livré; c'est enfin ce que cent expériences confirment. Il est vrai que ce n'est pas sans peine que l'on surmontera de tels obstacles; mais cette peine se trouve amplement compensée, & par la gloire qui suit une si belle victoire, & par les solides avantages qu'on en recueille.

CHAP. III.

CHAPITRE III.

Que L'HOMME ainſi conſtitué eſt une créature capable de DIRECTION MORALE, & COMPTABLE de ſes actions.

§. I.

L'homme eſt capable de direction *dans ſa conduite.*

APRE'S avoir vu quelle eſt la nature de l'homme conſidéré par rapport au DROIT ; ce qui en réſulte, c'eſt que l'*homme eſt une créature réellement capable de choix & de direction dans ſa conduite.* Car puiſqu'il peut, au moyen de ſes facultés, connoître la nature & l'état des choſes, & juger ſur cette connoiſſance ; puiſqu'il a en lui-même le pouvoir de ſe déterminer entre deux ou pluſieurs partis qui lui ſont propoſés ; & enfin, puiſqu'avec la liberté, il peut en certains cas ſuſpendre ou continuer ſes actions, comme il le juge à propos ; il s'enſuit évidemment, qu'il eſt le maître de ſes actions, & qu'il exerce ſur elles une ſorte d'empire, en vertu duquel il peut les diriger & les tourner d'un côté ou d'un autre. On voit par là pourquoi il falloit avant toutes choſes,

remonter comme nous avons fait, à la nature & aux facultés de l'homme. Car comment trouver les régles qu'il doit ſuivre dans ſa conduite, ſi l'on ne ſçait auparavant comment il agit, & quels ſont, pour ainſi dire, les reſſorts qui le font mouvoir ?

§. II.

Il eſt comptable *de ſes actions : elles peuvent lui être* imputées.

UNE autre remarque, qui eſt une ſuite de la précédente, c'eſt que, puiſque l'homme eſt l'auteur immédiat de ſes actions, il en eſt *comptable*, & qu'elles peuvent raiſonnablement lui être *imputées*. C'eſt ce qu'il eſt néceſſaire d'expliquer ici en peu de mots.

Le terme d'*imputer* eſt pris de l'*Arithmétique* : il ſignifie proprement *mettre une ſomme ſur le compte de quelqu'un*. IMPUTER *une action à quelqu'un*, c'eſt donc *la lui attribuer comme à ſon véritable auteur, la mettre, pour parler ainſi, ſur ſon compte, & l'en rendre reſponſable*. Or il eſt bien manifeſte que c'eſt une qualité eſſentielle des actions humaines, en tant que produites & dirigées par l'entendement & par la volonté, d'être ſuſceptibles d'*imputation* ; c'eſt-à-dire, que l'homme puiſſe en être légitimement regardé comme

comme l'auteur, ou comme la cauſe productrice, & que par cette raiſon, l'on ſoit en droit de lui en faire rendre compte, & de rejetter ſur lui les effets qui en ſont les ſuites naturelles. En effet, la véritable raiſon pourquoi un homme ne ſçauroit ſe plaindre qu'on le rende reſponſable d'une action, c'eſt qu'il l'a produite lui-même, le ſachant & le voulant. Preſque tout ce qui ſe dit & ſe fait entre les hommes, ſuppoſe ce principe communément reçû, & chacun y acquieſce par un ſentiment intérieur.

§. III.

Principe ſur l'imputabilité. Il ne faut pas le confondre avec l'imputation.

IL faut donc poſer comme un principe inconteſtable & fondamental ſur l'*imputabilité* des actions humaines: QUE *toute action volontaire eſt ſuſceptible d'imputation*, ou, pour dire la même choſe en d'autres termes; QUE toute action ou omiſſion ſoumiſe à la direction de l'homme, peut être miſe ſur le compte de celui au pouvoir duquel il étoit qu'elle ſe fît, ou qu'elle ne ſe fît pas; & qu'au contraire, toute action dont l'exiſtence ou la non-exiſtence n'a point dépendu de nous, ne ſçauroit nous être imputée. Remar-

quez que les *omiſſions* ſont miſes par les Juriſconſultes & les Moraliſtes, au rang des *actions*; parcequ'ils les conçoivent comme l'effet d'une ſuſpenſion volontaire de l'exercice de nos facultés.

Tel eſt le fondement de l'*imputabilité*, & la véritable raiſon pour laquelle une *action* ou une *omiſſion* eſt de nature à pouvoir être imputée. Mais il faut bien prendre garde que, de cela ſeul qu'une action eſt *imputable*, il ne s'enſuit pas qu'elle *mérite d'être actuellement imputée*. L'*imputabilité* & l'*imputation* ſont deux choſes qu'il faut diſtinguer. La dernière ſuppoſe, outre l'*imputabilité*, quelque *néceſſité morale* d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière, ou, ce qui revient au même, quelque *obligation*, qui demande qu'on faſſe, ou qu'on ne faſſe pas, ce que l'on peut faire ou ne pas faire.

Il ſemble que PUFENDORF * n'ait pas toujours démêlé ces deux idées avec aſſés de ſoin. Nous nous contentons d'en indiquer ici la diſtinction; renvoyant à traiter de l'imputation actuelle, & d'en établir les principes, lorſque nous aurons expliqué la nature de l'*obligation*, & que nous aurons

* *Voy.* Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. V. §. 5.* & les Devoirs de l'Homme & du Citoyen. *Liv. I Ch. I. §. 17.*

fait

fait voir que l'homme eſt effectivement *tenu* de conformer ſes actions à une régle.

Ce que nous avons dit juſqu'ici regarde proprement la nature de l'eſprit humain, ou les facultés internes de l'homme, en tant qu'elles le rendent capable de direction morale. Mais pour achever de connoître la nature humaine, il faut encore l'enviſager dans ſa condition extérieure, dans ſes beſoins, dans ſa dépendance, & dans les diverſes relations où elle ſe trouve placée; en un mot, dans ce qu'on peut appeller les *divers états de l'homme.* Car c'eſt notre ſituation qui décide de l'uſage que nous devons faire de nos facultés.

CHAPITRE IV.

Où l'on continue à rechercher ce qui regarde la NATURE HUMAINE, en considérant les divers ÉTATS de l'homme.

§. I.

Définition. Division.

LES différens ÉTATS de *l'homme* ne ſont autre choſe que, *La ſituation où il ſe trouve par rapport aux êtres qui l'environnent, avec les relations qui en réſultent.*

Nous nous contenterons de parcourir ici en général les principaux de ces états, & de les faire connoître par les endroits eſſentiels qui les caractériſent, ſans entrer encore dans un détail qui doit trouver ſa place naturelle en traitant de chaque état en particulier.

L'on peut ranger tous ces divers états ſous deux claſſes générales : les uns ſont des *états primitifs* & *originaires*, & les autres des *états acceſſoires* ou *adventifs*.

§. II.

Etats primitifs *&* originaires. 1. *Etat de l'homme par rapport à* Dieu.

LES ÉTATS PRIMITIFS & ORIGINAIRES ſont

ſont ceux où l'homme ſe trouve placé par la main même de Dieu, & indépendamment d'aucun fait humain.

Tel eſt premièrement l'état de l'homme par rapport à Dieu ; qui eſt un état de *dépendance abſolue*. Car pour peu que l'homme faſſe uſage de ſes facultés, & qu'il s'étudie lui-même, il reconnoît évidemment que c'eſt de ce premier Etre qu'il tient la vie, la raiſon, & tous les avantages qui les accompagnent ; & qu'en tout cela il éprouve tous les jours, de la manière la plus ſenſible, les effets de la puiſſance & de la bonté du Créateur.

§. III.

2. *Etat de* Société.

UN autre état primitif & originaire, c'eſt celui où les hommes ſe trouvent les uns à l'égard des autres. Ils habitent tous une même terre ; ils ſont placés les uns à côté des autres ; ils ont tous une nature commune ; mêmes facultés, mêmes inclinations, mêmes beſoins, mêmes deſirs. Ils ne ſçauroient ſe paſſer les uns des autres ; & ce n'eſt que par des ſecours mutuels qu'ils peuvent ſe procurer un état agréable & tranquille. Auſſi remarque-t-on en eux une inclination natu-

relle qui les rapproche, & qui établit entr'eux un commerce de ſervices & de bienfaits, d'où réſulte le bien commun de tous, & l'avantage particulier de chacun. L'état naturel des hommes entr'eux eſt donc un état d'union & de ſociété: la SOCIÉTÉ n'étant autre choſe que l'*union de pluſieurs perſonnes pour leur avantage commun.* D'ailleurs il eſt bien manifeſte que c'eſt-là un état *primitif*, puiſqu'il n'eſt point l'ouvrage de l'homme : c'eſt Dieu lui-même qui en eſt l'auteur. La ſociété naturelle eſt une ſociété *d'égalité* & de *liberté*. Les hommes y jouiſſent tous des mêmes prérogatives, & d'une entière indépendance de tout autre que de Dieu. Car naturellement chacun eſt maître de ſoi-même & égal à tout autre, auſſi longtems qu'il ne ſe trouve point aſſujetti à quelqu'un par une convention.

§ IV.

3. *Etat de* Solitude. 4. Paix. Guerre.

L'ÉTAT oppoſé à celui de la *ſociété*, eſt la SOLITUDE ; c'eſt à-dire, *La condition où l'on conçoit que ſe trouveroit l'homme, s'il vivoit abſolument ſeul, abandonné à lui-même, & deſtitué de tout commerce avec ſes ſemblables.* Que l'on ſe figure un homme devenu grand, ſans

ſans avoir eu aucune éducation ni aucun commerce avec d'autres hommes, & par conſéquent, ſans autres connoiſſances que celles qu'il auroit acquiſes de lui-même ; ce ſeroit ſans contredit le plus miſérable de tous les animaux. On ne verroit en lui que foibleſſe, ignorance & barbarie : à peine pourroit-il ſatisfaire aux beſoins de ſon corps ; & il ſeroit toujours expoſé à périr, ou de faim, ou de froid, ou par les dents de quelque bête féroce. Quelle différence de cet état à celui de ſociété, qui par les ſecours que les hommes tirent les uns des autres, leur procure toutes les connoiſſances, toutes les commodités & les douceurs qui ſont la ſûreté, le bonheur & l'agrément de la vie ! Il eſt vrai que tous ces avantages ſuppoſent que les hommes, bien loin de ſe nuire, vivent dans une bonne intelligence, & entretiennent cette union par des offices réciproques. C'eſt ce que l'on appelle un état de PAIX ; au lieu que ceux qui cherchent à faire du mal, & ceux qui ſe voient obligés de le repouſſer, ſont dans un état de GUERRE ; état violent, & directement contraire à celui de ſociété.

§ V.

§ V.

5. Etat de l'homme à l'égard des biens de la terre.

REMARQUONS enſuite que l'homme ſe trouve naturellement attaché à la terre, du ſein de laquelle il tire preſque tout ce qui ſert à ſa conſervation & aux commodités de la vie. Cette ſituation produit un nouvel état primitif de l'homme, qui mérite auſſi notre attention.

Telle eſt en effet la conſtitution naturelle du corps humain, qu'il ne ſçauroit ſe conſerver uniquement par lui-même, & par la ſeule force de ſon tempérament. Dans tous les âges, l'homme a beſoin de pluſieurs ſecours extérieurs pour ſe nourrir, pour réparer ſes forces, & pour entretenir ſes facultés en bon état. C'eſt pourquoi le Créateur a libéralement ſemé autour de nous les choſes qui nous ſont néceſſaires; & il nous a en même-tems donné les inſtincts & les qualités propres à tourner toutes ces choſes à notre uſage. L'état naturel de l'homme, conſidéré dans ce nouveau point de vue, & à l'égard des biens que la terre lui préſente, eſt donc un état d'INDIGENCE & de *beſoins toujours renaiſſans*, auſquels il ne ſçauroit pourvoir d'une manière convenable, qu'en faiſant

uſage

uſage de ſon *induſtrie* par un *travail* continuel. Tels ſont les principaux états primitifs & originaires.

§ VI.

Etats acceſſoires ou adventifs. 1. *La* Famille. 2. *Le* Mariage.

MAIS l'homme étant par ſa nature un être libre, il peut apporter de grandes modifications à ſon premier état, & donner par divers établiſſemens comme une nouvelle face à la vie humaine. De-là ſe forment les ETATS ACCESSOIRES OU ADVENTIFS, qui ſont proprement l'ouvrage de l'homme, *dans leſquels il ſe trouve placé par ſon propre fait, & en conſéquence des établiſſemens dont il eſt l'auteur.* Parcourons les principaux.

Celui qui ſe préſente le premier eſt l'état de FAMILLE. Cette ſociété eſt la plus naturelle & la plus ancienne de toutes, & elle ſert de fondement à la *ſociété nationale* : car un peuple ou une *nation* n'eſt qu'un compoſé de pluſieurs familles.

Les familles commencent par le MARIAGE; & c'eſt la nature elle-même qui invite les hommes à cette union. De-là naiſſent les enfans, qui en perpétuant les familles, entretiennent la ſociété humaine, & réparent les brêches

brêches que la mort y fait chaque jour.

L'état de famille produit diverſes relations : celle de *mari* & de *femme* ; de *père*, de *mère* & d'*enfans* ; de *frères* & de *ſœurs*, & tous les autres dégrés de parenté, qui ſont le premier lien des hommes entr'eux.

§ VII.

3. Foibleſſe *de l'homme à ſa* naiſſance. 4. Dépendance *naturelle des enfans de leurs pères & mères.*

L'HOMME conſidéré dans ſa *naiſſance*, eſt la *foibleſſe* & l'*impuiſſance* même, tant à l'égard du corps, qu'à l'égard de l'ame. Il eſt même remarquable que l'état de foibleſſe & d'enfance dure plus long-tems chés l'homme que chés les autres animaux. Mille beſoins l'aſſiégent & le preſſent de toutes parts; & deſtitué de connoiſſances autant que de forces, il eſt dans l'impoſſibilité d'y pourvoir : il a donc un beſoin tout particulier du ſecours des autres. C'eſt pourquoi la Providence a inſpiré aux pères & aux mères cet inſtinct ou cette tendreſſe naturelle, qui les porte ſi fortement à prendre avec plaiſir les ſoins les plus pénibles pour la conſervation & le bien de ceux à qui ils ont donné le jour. C'eſt auſſi par une ſuite de cet état de foibleſſe & d'ignorance où naiſſent les enfans, qu'ils ſe trouvent

trouvent naturellement *aſſujettis* à leurs parens, & que la nature donne à ceux-ci toute l'*autorité* & tout le pouvoir néceſſaire, pour gouverner ceux dont ils doivent procurer l'avantage.

§. VIII.

5. *L'état de* propriété.

LA PROPRIÉTÉ des biens eſt un autre établiſſement très-important, qui produit un nouvel état acceſſoire. Elle modifie le droit que tous les hommes avoient originairement ſur les biens de la terre; & diſtinguant avec ſoin ce qui doit appartenir à chacun, elle aſſure à tous une jouiſſance tranquille & paiſible de ce qu'ils poſſédent: ce qui eſt un moyen très-propre à entretenir la paix & la bonne harmonie entr'eux. Mais puiſque tous les hommes avoient originairement le droit d'uſer en commun de tout ce que la terre produit pour leurs beſoins; il eſt bien manifeſte que ſi ce pouvoir naturel ſe trouve actuellement reſtreint & limité à divers égards, ce ne peut être que par une ſuite de quelque fait humain; & par conſéquent l'*état de propriété*, qui produit ces limitations, doit être mis au rang des états *acceſſoires*.

§ IX.

6. *Etat* civil. Gouvernement.

MAIS entre tous les états produits par le fait des hommes, il n'y en a point de plus conſidérable que l'*état civil*, ou celui de la SOCIÉTÉ CIVILE, & du GOUVERNEMENT. Le caractère eſſentiel de cette ſociété, qui la diſtingue de la ſimple ſociété de *nature* dont nous avons parlé, c'eſt la *ſubordination* à une *autorité ſouveraine*, qui prend la place de l'*égalité* & de l'*indépendance*. Originairement le genre humain n'étoit diſtingué qu'en *familles* & non en *peuples*. Ces familles vivoient ſous le gouvernement paternel de celui qui en étoit le chef, comme le père ou l'ayeul. Mais enſuite étant venues à s'accroître & à s'unir pour leur défenſe commune, elles compoſérent un corps de *nation*, gouverné par la volonté de celui, ou de ceux à qui l'on remettoit l'autorité. De-là vient ce qu'on appelle le *gouvernement civil*, & la diſtinction de *ſouverain* & de *ſujets*.

§ X.

L'état civil & la propriété des biens donnent lieu à pluſieurs états acceſſoires.

L'ÉTAT CIVIL & la propriété des biens ont

ont encore donné lieu à pluſieurs autres établiſſemens, qui ſont la beauté & l'ornement de la ſociété, & d'où réſultent tout autant d'états acceſſoires : comme ſont les différentes charges de ceux qui ont quelque part au gouvernement ; des magiſtrats, des juges, des officiers des princes, des miniſtres de la religion, des docteurs, &c. A quoi l'on doit ajouter les arts, les métiers, l'agriculture, la navigation, le commerce, avec toutes leurs dépendances : ce qui forme tout autant d'états particuliers, par où la vie humaine eſt ſi avantageuſement diverſifiée.

§ XI.

Véritable idée de l'état naturel de l'homme.

TELS ſont les principaux états produits par le fait humain. Cependant, comme ces différentes modifications de l'état primitif de l'homme ſont un effet de ſa *liberté naturelle ;* les nouvelles relations qui en réſultent, & les différens états qui en ſont une ſuite, peuvent fort bien être enviſagés comme autant d'états *naturels*, pourvu du moins que l'uſage que les hommes font de leur liberté à cet égard, n'ait rien que de conforme à leur conſtitution naturelle, je veux dire, à la *raiſon* & à l'état de *ſociété.*

Il eſt donc à propos de remarquer à ce ſujet, que quand on parle de *l'état naturel* de l'homme, on ne doit pas ſeulement entendre par là cet état naturel & primitif dans lequel il ſe trouve placé, pour ainſi dire, par les mains de la nature même ; mais encore tous ceux dans leſquels l'homme entre par ſon propre fait, & qui dans le fonds ſont conformes à ſa nature, & n'ont rien que de convenable à ſa conſtitution & à la fin pour laquelle il eſt né. Car puiſque l'homme, en qualité d'être intelligent & libre, peut lui-même reconnoître ſa ſituation, découvir ſa dernière fin, & prendre en conſéquence de juſtes meſures pour y parvenir ; c'eſt proprement dans ce point de vue, qu'il faut conſidérer ſon *état naturel*, pour s'en faire une juſte idée. C'eſt-à-dire, que L'ETAT NATUREL de l'homme eſt, à parler en général, *celui qui eſt conforme à ſa nature, à ſa conſtitution, à la raiſon & au bon uſage de ſes facultés, priſes dans leur point de maturité & de perfection.* Il eſt néceſſaire de faire attention à cette remarque, dont on ſentira bien mieux l'importance par l'application & l'uſage que l'on peut en faire dans pluſieurs matières.

§ XII.

§ XII.

Différence des états originaires & adventifs.

N'OUBLIONS pas non-plus d'obſerver qu'il y a cette différence entre l'état primitif & l'état acceſſoire, que le premier étant comme attaché à la nature de l'homme & à ſa conſtitution, telles qu'il les a reçues de Dieu, cet état eſt, par cela même, commun à tous les hommes. Il n'en eſt pas ainſi des états acceſſoires ou adventifs, qui ſuppoſant un fait humain, ne ſçauroient par eux-mêmes convenir à tous les hommes indifféremment, mais ſeulement à ceux d'entr'eux qui ſe les ſont procurés.

Ajoutons enfin que pluſieurs de ces états peuvent ſe trouver combinés & réunis dans la même perſonne, pourvu qu'ils n'ayent rien d'incompatible. Ainſi l'on peut être tout à la fois, *père de famille, juge, miniſtre d'Etat*, &c.

Telles ſont les idées que l'on doit ſe faire de la nature de l'homme & de ſes différens états; & c'eſt de toutes ces parties réunies, que réſulte le ſyſtême total de l'humanité. Ce ſont-là comme autant de roues d'une machine, qui combinées enſemble & habilement ménagées, conſpirent au même

but ; & qui au contraire étant mal conduites, ſe heurtent & s'entredétruiſent. Mais enfin, comment l'homme peut-il obſerver ce ſage ménagement, & quelle régle doit-il ſuivre pour arriver à cette heureuſe fin ? C'eſt ce qu'il faut chercher, & qui va faire la matière des chapitres ſuivans.

CHAPITRE V.

Que l'homme doit ſuivre une RÉGLE dans ſa conduite : quel eſt le moyen de trouver cette régle ; & des FONDEMENS du DROIT en général.

§ I.

Ce que c'eſt qu'une Régle.

COMMENÇONS par expliquer les termes. Une RÉGLE, dans le ſens propre, eſt *un inſtrument, au moyen duquel on tire d'un point à un autre la ligne la plus courte, & qui, pour cette raiſon, eſt appellée droite.*

Dans le ſens figuré & moral, la RÉGLE n'eſt autre choſe qu'*un principe, une maxime, qui fournit à l'homme un moyen ſûr & abrégé pour parvenir au but qu'il ſe propoſe.*

§ II.

§ II.

Il n'eſt pas convenable que l'homme vive ſans aucune Régle.

LA première choſe qui ſe préſente à examiner ſur cette matière, c'eſt de ſçavoir s'il eſt effectivement convenable à la nature de l'homme qu'il aſſujettiſſe ſes actions à quelque régle fixe & invariable ; * ou s'il peut au contraire ſe livrer indifféremment à tous les mouvemens de ſa volonté, & jouir ainſi pleinement & ſans contrainte de la facilité extrême avec laquelle cette faculté ſe tourne de tous côtés, par une ſuite de la fléxibilité qui lui eſt naturelle.

Les réfléxions que nous avons faites dans les chapitres précédens, ſont déja aſſez ſentir que la nature & la conſtitution de l'homme demandent par elles-mêmes l'établiſſement de quelque régle, ſans qu'il ſoit néceſſaire de nous arrêter beaucoup à le prouver. Tout dans la nature a ſa deſtination & ſa fin ; & en conſéquence chaque créature eſt conduite à ſon *but* par un *principe de direction* qui lui eſt propre. L'homme, qui tient un rang ſi diſtingué parmi les êtres qui l'environnent, entre ſans doute pour ſa

* Voyez *Pufend.* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. II. Ch. I.*

part dans cet ordre universellement établi. Et soit qu'on le considére en lui-même comme un être intelligent & raisonnable ; soit qu'on l'envisage comme membre de la société ; soit enfin qu'on le regarde comme créature de Dieu, & tenant de ce premier Etre son existence, ses facultés & son état, toutes ces circonstances indiquent manifestement un *but*, une *destination*, & emportent par conséquent la nécessité d'une *Régle*. Si l'homme avoit été fait pour vivre au hazard, sans aucune vue fixe & déterminée, sans sçavoir ni où il va, ni quelle route il doit tenir ; il est visible que ses plus nobles facultés ne lui seroient d'aucun usage. C'est pourquoi, sans mettre en doute la nécessité d'une régle, tâchons plutôt de découvrir quelle peut être cette régle, qui éclairant l'homme dans ses démarches, & dirigeant ses actions à une fin digne de lui, peut seule faire l'ordre & la beauté de la vie humaine.

§ III.

La Régle suppose un but, *une* fin.

QUAND on parle d'une régle pour les actions humaines, l'on suppose manifestement deux choses : l'une, que l'homme est susceptible de direction dans sa conduite, comme

comme nous l'avons prouvé ci-devant ; & l'autre, que dans ſes actions & dans ſes démarches, l'homme ſe propoſe une *fin* à laquelle il veut parvenir.

§ IV.

La dernière fin de l'homme eſt ſon bonheur.

OR pour peu que l'homme réfléchiſſe ſur lui-même, il reconnoît bientôt, QU'IL *ne fait rien qu'en vue de ſon bonheur*, & que c'eſt la dernière fin qu'il ſe propoſe dans toutes ſes actions, ou le dernier terme auquel il les rapporte. C'eſt-là une première vérité dont nous ſommes inſtruits par le ſentiment intérieur & continuel que nous en avons. Telle eſt en effet la nature de l'homme, qu'il s'aime néceſſairement lui-même, qu'il cherche en tout & par-tout ſon avantage, & qu'il ne ſçauroit jamais s'en détacher. Nous deſirons naturellement le bien, & nous le voulons néceſſairement. Ce deſir précéde toutes nos réfléxions, & n'eſt point laiſſé à notre choix : il domine en nous, il devient le mobile de toutes nos déterminations ; & notre cœur ne ſe porte vers aucun bien particulier, que par l'impreſſion naturelle qui nous pouſſe vers le bien en géné-

ral. Il ne dépend pas de nous de changer cette pente de la volonté ; c'eſt le Créateur lui-même qui nous l'a donnée.

§ V.

C'eſt le ſyſtême de la Providence.

CE ſyſtême de la Providence s'étend à tous les êtres doués de connoiſſance & de ſentiment. Les animaux mêmes ont un pareil inſtinct : car ils s'aiment tous eux-mêmes ; ils tâchent de ſe conſerver par toutes ſortes de moyens ; ils recherchent avec empreſſement ce qui leur paroît *bon* ou *utile*, & ils fuient au contraire ce qui leur paroît *nuiſible* ou *mauvais*. Le même penchant ſe trouve dans l'homme ; non-ſeulement comme un inſtinct, mais comme une inclination raiſonnable que la réfléxion approuve & fortifie. De-là vient que tout ce qui ſe préſente à nous comme propre à avancer notre bonheur, ne peut manquer de nous plaire ; au-lieu que tout ce qui nous paroît oppoſé à notre félicité, devient pour nous un objet d'averſion. Plus on étudiera l'homme, plus on verra que c'eſt-là en effet la ſource de tous nos goûts, & le grand reſſort qui nous fait agir.

§ VI.

§ VI.

Le desir de la félicité est essentiel à l'homme : il est inséparable de la raison.

ET véritablement, S'IL est de la nature de tout être intelligent & raisonnable, d'agir toujours dans une certaine vue & pour une certaine fin ; il n'est pas moins évident que cette vue ou cette fin n'est jamais en dernier ressort, que lui-même, & par conséquent son propre avantage, son bonheur. Le desir de la félicité est donc aussi essentiel à l'homme que la raison même ; il en est inséparable : car la RAISON, comme le terme l'indique, n'est qu'un CALCUL. Raisonner, c'est calculer & faire son compte, en balançant tout, pour voir enfin de quel côté est l'avantage. Ainsi il y auroit de la contradiction à supposer un être raisonnable, qui pût se détacher de ses intérêts, ou être indifférent sur sa propre félicité.

§ VII.

L'amour de nous-mêmes est un principe qui n'a rien de vicieux en soi.

IL faut donc bien prendre garde de ne pas envisager l'*amour de soi-même*, & le sentiment qui nous attache si fortement à notre bonheur, comme un principe mauvais de sa na-

ture, & comme le fruit de la dépravation. Ce ſeroit accuſer l'auteur de notre exiſtence, & convertir en poiſon ſes plus beaux préſens. Tout ce qui vient de l'Etre ſouverainement parfait eſt bon en ſoi-même; & ſi, ſous prétexte que l'amour propre mal-entendu & mal ménagé eſt la ſource d'une infinité de déſordres, on vouloit condamner ce ſentiment comme mauvais en ſoi, il faudroit auſſi condamner la raiſon; puiſque c'eſt de l'abus qu'en font les hommes, que proviennent les erreurs les plus groſſières & les plus grands déréglemens.

L'on ſera peut-être ſurpris que nous nous ſoyons arrêtés à développer & à faire ſentir la vérité d'un principe qui doit frapper tout le monde, les ignorans comme les ſçavans. Cependant il étoit néceſſaire d'y inſiſter; parce que c'eſt une vérité de la dernière importance, & qui nous donne, pour parler ainſi, la *clé* du ſyſtême de l'homme. Il eſt vrai que tous les Moraliſtes conviennent que l'homme eſt fait pour le bonheur, & qu'il le deſire naturellement: (& comment pourroit-on ne pas entendre ce cri de la nature, qui s'éléve au fond de notre cœur?) Mais pluſieurs, après avoir reconnu ce principe, ſemblent le perdre de vue; & peu attentifs

tentifs aux conſéquences qui en découlent, ils élévent leur ſyſtême ſur des fondemens tout différens, quelquefois même oppoſés.

§ VIII.

L'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raiſon.

MAIS s'il eſt vrai que l'homme ne fait rien qu'en vue de ſon bonheur, il n'eſt pas moins certain : QUE *c'eſt uniquement par la* RAISON *que l'homme peut y parvenir.*

Pour établir cette ſeconde vérité, il n'y a qu'à faire attention à l'idée même du bonheur, & à la notion du bien & du mal. Le *bonheur* eſt cette ſatisfaction intérieure de l'ame qui naît de la poſſeſſion du bien : le *bien* eſt tout ce qui convient à l'homme pour ſa conſervation, pour ſa perfection, pour ſon agrément & pour ſon plaiſir. Le *mal* eſt l'oppoſé du bien.

Or l'homme éprouve ſans ceſſe, qu'il y a des choſes qui lui conviennent, & d'autres qui ne lui conviennent pas ; que les premières ne lui conviennent pas toutes également, mais que les unes lui conviennent plus que les autres ; enfin, que cette convenance dépend le plus ſouvent de l'uſage qu'il ſçait faire des choſes ; & que la même choſe qui peut lui convenir, à en uſer d'une certaine

certaine manière, & dans une certaine meſure, ne lui convient plus dès qu'il ſort des bornes de cet uſage. Ce n'eſt donc qu'en reconnoiſſant la nature des choſes, les rapports qu'elles ont entr'elles, & ceux qu'elles ont avec nous, que nous pouvons découvrir leur convenance ou leur diſconvenance avec notre félicité ; diſcerner les biens des maux, placer chaque choſe en ſon rang, donner à chacune ſon véritable prix, & régler en conſéquence nos deſirs & nos recherches.

Mais le moyen d'acquérir ce diſcernement, ſinon en ſe formant des idées juſtes des choſes & de leurs rapports, & en tirant de ces premières idées les conſéquences qui en découlent par des raiſonnemens exacts & bien ſuivis ? Or c'eſt à la raiſon ſeule que toutes ces opérations appartiennent. Mais ce n'eſt pas tout : car comme il ne ſuffit pas, pour parvenir au bonheur, de ſe faire de juſtes idées de la nature & de l'état des choſes ; & qu'il eſt encore néceſſaire que dans notre conduite, la volonté ſuive conſtamment ces idées & ces jugemens ; il eſt certain encore qu'il n'y a que la raiſon qui puiſſe communiquer à l'homme, & entretenir en lui, cette force qui eſt néceſſaire pour

bien

bien uſer de ſa liberté, & pour ſe déterminer dans tous les cas conformément aux lumières de l'entendement, malgré les impreſſions & les mouvemens qui pourroient le porter au contraire.

§ IX.

La Raiſon eſt donc la régle primitive de l'homme.

LA RAISON eſt donc, à tous égards, le ſeul moyen qu'ayent les hommes de parvenir au bonheur, qui eſt auſſi la principale fin pour laquelle ils l'ont reçue. Toutes les facultés de l'ame, ſes inſtincts, ſes inclinations, ſes paſſions même ſe rapportent à cette fin ; & par conſéquent c'eſt cette même RAISON qui peut nous indiquer la vraie régle des actions humaines, ou qui eſt elle-même, ſi l'on veut, la régle primitive. En effet, ſans ce *guide* fidéle, l'homme vivroit au hazard: il s'ignoreroit lui-même; il ne connoîtroit ni ſon origine, ni ſa deſtination, ni l'uſage qu'il doit faire de tout ce qui l'environne : ſemblable à un aveugle, il broncheroit à chaque pas, & s'égareroit ſans fin comme dans un labyrinthe.

§ X.

Ce que c'eſt que le Droit *en général.*

PAR là nous ſommes conduits naturellement

ment à la première idée du terme de DROIT; qui, dans le ſens le plus général, & auquel tous les ſens particuliers ont quelque rapport, n'eſt autre choſe que : *Tout ce que la raiſon reconnoît certainement comme un moyen ſûr & abrégé de parvenir au bonheur, & qu'elle approuve comme tel.*

Cette définition eſt le réſultat des principes que nous avons établis. Pour en ſentir la juſteſſe, il n'y a qu'à rapprocher ces principes, & les réunir ſous le même point de vue. Et en effet, puiſque le *Droit* dans ſa première notion, ſignifie tout ce qui dirige, ou qui eſt bien dirigé; puiſque la *direction* ſuppoſe un *but*, une *fin*, à laquelle on veut parvenir; puiſque la dernière fin de l'homme c'eſt le *bonheur*; & enfin, puiſque l'homme ne peut parvenir au bonheur que par la *raiſon*; ne s'enſuit-il pas évidemment : QUE le Droit en général, eſt tout ce que la raiſon approuve comme un moyen ſûr & abrégé de parvenir au bonheur? C'eſt auſſi en conſéquence de ces principes, que la raiſon, s'approuvant elle-même, lorſqu'elle ſe trouve bien cultivée & dans cet état de perfection où elle ſçait uſer de tout le diſcernement qui lui eſt propre, s'appelle la DROITE RAISON par excellence; comme étant

étant le premier moyen de direction, & le plus sûr par lequel l'homme puisse aller à sa félicité.

Pour ne rien oublier dans l'analyse de ces premières idées, il est bon de remarquer ici, que ce que nous appellons *Droit*, les Latins l'expriment par le mot de JUS, qui signifie proprement un *ordre* ou un *commandement* *. La cause de ces différentes dénominations est sans doute que la raison semble nous commander avec empire tout ce qu'elle reconnoît être un moyen droit & sûr d'avancer notre félicité. Et comme, pour sçavoir ce que la raison nous *commande*, il ne faut que chercher ce qui est *droit*; de-là est venu la liaison naturelle de ces deux idées par rapport aux régles de la droite raison. En un mot, de deux idées naturellement liées, les Latins ont suivi l'une, & les François l'autre.

* *Jus à jubendo: Jura* enim veteres *jusa* vel *jussa* vocabant, Festus: *Jusa, Jura.*

CHAPITRE VI.

RÉGLES générales de conduite que la RAISON nous donne. De la nature de l'OBLIGATION, & de ſes premiers fondemens.

§ I.

La Raiſon nous donne diverſes régles de conduite.

C'EST déja beaucoup que d'être parvenu à connoître la régle primitive des actions humaines, & de ſçavoir quel eſt ce *guide* fidéle qui doit diriger l'homme dans tous ſes pas, & dont il peut ſuivre la direction & les conſeils avec une entière confiance. Mais n'en demeurons pas là : & comme l'expérience nous apprend que nous nous trompons ſouvent dans nos jugemens ſur les biens & ſur les maux, & que ces jugemens erronés nous jettent dans des égaremens très-préjudiciables ; interrogeons notre guide, & apprenons de lui quels ſont les *caractères* des vrais biens & des vrais maux, afin de ſçavoir en quoi conſiſte la véritable félicité, & quelle eſt la route que nous devons ſuivre pour y parvenir.

§ II.

§ II.

I. RÉGLE. *Faire un juſte diſcernement des biens & des maux.*

Quoique la notion générale du bien & du mal ſoit en elle-même fixe & invariable, les biens & les maux particuliers, ou les choſes qui paſſent pour telles dans l'eſprit des hommes, ſont pourtant de pluſieurs ſortes.

1°. C'eſt pourquoi le premier conſeil que la Raiſon nous donne, eſt : DE *bien examiner la nature des biens & des maux, & d'en obſerver avec ſoin les différences, afin de donner à chaque choſe ſon juſte prix.*

Ce diſcernement n'eſt pas difficile à faire. Une légère attention ſur ce que nous expérimentons tous les jours, nous apprend d'abord : 1. Que l'homme étant un être compoſé d'un corps & d'une ame, il y a auſſi des biens & des maux de deux ſortes, *ſpirituels* ou *corporels*. Les premiers ſont ceux *qui viennent de nos ſeules penſées* : les ſeconds *ſont produits par les impreſſions des objets extérieurs ſur nos ſens*. Ainſi le ſentiment agréable que cauſe la découverte d'une vérité importante, ou l'approbation que l'on ſe donne à ſoi-même, quand on s'eſt acquitté de ſon devoir, &c. ſont des biens purement ſpirituels : comme le chagrin d'un Géomètre,

qui

qui ne trouve pas une démonſtration ; ou les remords que l'on ſent pour avoir mal agi, &c. ſont auſſi des peines purement ſpirituelles. A l'égard des biens & des maux *corporels*, ils ſont aſſez connus : c'eſt d'un côté, la ſanté, la force, la beauté ; de l'autre, les maladies, l'affoibliſſement, la douleur, &c. Ces deux ſortes des biens & de maux intéreſſent l'homme, & ne peuvent pas être comptés pour indifférens ; parce que l'homme étant compoſé d'un corps & d'une ame, l'on voit bien que ſa perfection & ſa félicité dépendent du bon état de l'une & de l'autre de ces parties.

2°. Nous remarquons auſſi fréquemment que les apparences nous trompent, & que ce qui nous a d'abord paru un bien, ſe trouve réellement un mal ; tandis qu'un mal apparent cache ſouvent un très-grand bien. Il y a donc une diſtinction à faire des biens & des maux *réels* & *véritables*, d'avec ceux qui ſont *faux* & *apparens*. Ou ce qui revient preſqu'au même, le bien eſt quelquefois *purement bien*, & le mal *purement mal* : d'autres fois il y a un *mêlange* de l'un & de l'autre, qui ne laiſſe pas diſcerner d'abord quelle partie l'emporte, & ſi c'eſt le bien ou le mal qui y domine.

3°. Une

3°. Une troiſiéme différence regarde la *durée* des uns & des autres. A cet égard les biens & les maux n'ont pas tous la même nature : les uns ſont *ſolides* & *durables* ; les autres ſont *paſſagers* & *inconſtans*. A quoi l'on peut ajouter qu'il y a des biens & des maux dont nous ſommes, pour ainſi dire, les *maîtres*, & qui dépendent tellement de nous, que nous pouvons fixer les uns pour en jouir conſtamment, & nous délivrer des autres. Mais tous ne ſont pas de ce genre : il y a des biens qui nous *échappent* malgré nous, & des maux qui nous *atteignent*, quelqu'effort que nous faſſions pour nous en garantir.

4°. Il y des biens & des maux *préſens*, que nous éprouvons actuellement ; & des biens & des maux *à venir*, qui ſont l'objet de nos eſpérances ou de nos craintes.

5°. Il y a des biens & des maux *particuliers*, qui n'affectent que quelques individus, & d'autres qui ſont *communs* & *univerſels*, auſquels tous les membres de la ſociété participent. Le bien du *tout* eſt le véritable bien ; celui d'une des *parties*, oppoſé au bien du tout, n'eſt qu'un bien apparent, & par conſéquent un vrai mal.

6°. De toutes ces remarques nous pou-

vons conclure enfin : QUE les biens & les maux n'étant pas tous d'une même eſpéce, il y a entr'eux des différences ; & que comparés enſemble, on trouve qu'il y a des biens *plus excellens* les uns que les autres, & des maux *plus* ou *moins fâcheux*. Il arrive de même qu'un bien, comparé avec un mal, peut être ou *égal*, ou *plus grand*, ou *moindre* ; ce qui produit encore des différences ou des *gradations*, qui méritent d'être appréciées.

Ces détails font bien ſentir l'utilité de la principale régle que nous avons donnée, & combien il eſt eſſentiel à notre félicité de faire un juſte diſcernement des biens & des maux. Mais ce n'eſt pas le ſeul conſeil que la raiſon nous adreſſe ; nous allons en indiquer d'autres qui ne ſont pas moins importans.

§ III.

II. RÉGLE. *Le vrai bonheur ne ſçauroit conſiſter dans des choſes incompatibles avec la nature & l'état de l'homme.*

LE *vrai bonheur ne ſçauroit conſiſter dans des choſes qui ſont incompatibles avec la nature & l'état de l'homme.* Voilà un autre principe qui découle naturellement de la notion même du bien & du mal. Car ce qui eſt incompatible avec la *nature* d'un être, tend par cela même à le dégrader ou à le détruire, à le

corrompre

corrompre ou à altérer ſa conſtitution ; ce qui étant directement oppoſé à la conſervation, à la perfection & au bien de cet être, ſappe & renverſe les fondemens mêmes de ſa félicité. Ainſi la raiſon étant la plus noble partie de l'homme, & faiſant ſa principale eſſence, tout ce qui eſt incompatible avec la raiſon ne ſçauroit faire ſon bonheur. J'ajoute que ce qui eſt incompatible avec l'*état* de l'homme ne peut contribuer à ſa félicité ; & c'eſt encore là une choſe de la dernière évidence. Tout être qui par ſa conſtitution, a des rapports eſſentiels à d'autres êtres dont il ne ſçauroit ſe détacher, ne doit pas être conſidéré ſeulement dans ce qu'il eſt en lui-même ; mais auſſi comme faiſant partie d'un *tout* auquel il ſe rapporte. Et il eſt bien manifeſte que c'eſt de la ſituation où il ſe trouve à l'égard des êtres qui l'environnent, & des rapports de convenance ou d'oppoſition qu'il a avec eux, que doit dépendre, en grande partie, ſon bon ou ſon mauvais état, ſon bonheur ou ſa misère.

§. IV.

III. RÉGLE. *Comparer enſemble le préſent & l'avenir.*

POUR ſe procurer un ſolide bonheur : IL *ne ſuffit pas de faire attention au bien & au*

mal préſent, il faut encore examiner quelles en ſeront les ſuites naturelles ; afin que, comparant le préſent avec l'avenir, & balançant l'un par l'autre, on puiſſe reconnoître d'avance quel en doit être le réſultat.

IV. REGLE. *Ne pas rechercher un bien qui apporte un mal plus grand.*

IL *eſt donc contre la raiſon, de rechercher un bien qui cauſera certainement un mal plus conſidérable* *

V. REGLE. *Souffrir un mal léger dont la ſuite eſt un bien conſidérable.*

Mais au contraire, RIEN *n'eſt plus raiſonnable que de ſe réſoudre à ſouffrir un mal dont il doit certainement nous revenir un plus grand bien.*

La vérité & l'importance de ces maximes ſe ſont ſentir d'elles-mêmes. Le bien & le mal étant les deux oppoſés, l'effet de l'un détruit l'effet de l'autre : c'eſt-à-dire, que la poſſeſſion d'un bien qui eſt accompagné d'un plus grand mal, nous rend véritablement malheureux ; & au contraire, un mal léger, mais qui nous procure un bien plus conſidérable, n'empêche point que

* Voyez la Note 3. de M. Barbeyrac, ſur les devoirs de l'Homme & du Citoyen. *Liv I. Ch. I. § XI.*

nous

nous ne ſoyons heureux. Ainſi tout bien compté, le premier doit être évité comme un vrai mal, & le ſecond doit être recherché comme un vrai bien.

La nature des choſes humaines exige que l'on faſſe attention à ces principes. Si chacune de nos actions étoit tellement reſtreinte & terminée en elle-même, qu'elle n'entraînât après ſoi aucune conſéquence, on ne ſe méprendroit pas ſi ſouvent dans le choix, & l'on ſeroit preſque ſûr de ſaiſir le bien. Mais inſtruits comme nous le ſommes par l'expérience, que les choſes ont ſouvent des effets bien différens de ce qu'elles ſembloient promettre, en ſorte que les plus agréables ont des ſuites amères, & qu'au contraire un bien ſolide & réel coute à acquérir; la prudence ne permet pas de s'arrêter uniquement au préſent. Il faut étendre ſa vue ſur l'avenir, & conſidérer également l'un & l'autre, afin de porter un jugement ſolide, qui ſerve à nous bien déterminer.

§ V.

VI. REGLE. *Donner la préférence aux biens les plus excellens.*

PAR la même raiſon, L'ON doit *préférer un plus grand bien à un moindre; on doit aſ-*

pirer toujours aux biens les plus excellens qui peuvent nous convenir, & proportionner nos deſirs & nos recherches à la nature & au mérite de chaque bien. Cette régle eſt ſi évidente, que ce ſeroit perdre le tems que d'y inſiſter.

§ VI.

VII. REGLE. *Dans certains cas, la ſeule poſſibilité & à plus forte raiſon la vraiſemblance, doit nous déterminer.*

IL *n'eſt pas néceſſaire d'avoir une entière certitude à l'égard des biens & des maux conſidérables : la ſeule poſſibilité, & plus encore la vraiſemblance ſuffit pour engager une perſonne raiſonnable à ſe priver de quelques petits biens, & même à ſouffrir quelques maux légers, en vue d'acquérir des biens beaucoup plus grands, ou d'éviter des maux beaucoup plus fâcheux.*

Cette régle eſt une conſéquence de celles qui la précédent ; & l'on peut dire que la conduite ordinaire des hommes montre qu'ils en ſentent tous la ſageſſe & la néceſſité. En effet, quel eſt le but de tout ce tracas d'affaires où ils ſe jettent ? & à quoi tendent tous les travaux qu'ils entreprennent, toutes les peines & les fatigues qu'ils endurent, tous les périls à quoi ils s'expoſent ? Leur vue eſt de ſe procurer certains avantages

tages qu'ils ne croient pas acheter trop cher ; quoique ces avantages ne ſoient ni préſens, ni auſſi certains que les ſacrifices qu'il faut faire pour les obtenir.

Et cette manière d'agir eſt très-raiſonnable. La raiſon veut qu'au défaut de la *certitude*, nous prenions la *probabilité* pour régle de nos jugemens & de nos déterminations ; car alors la probabilité eſt l'unique lumière, le ſeul guide que nous ayons. Et à moins qu'il ne vaille mieux errer dans l'incertitude, que de ſuivre un guide ; à moins qu'on ne ſoutienne qu'il faut éteindre notre lampe, quand nous ſommes privés de la lumière du ſoleil ; il eſt raiſonnable de nous conduire par la probabilité, lorſque nous ne pouvons avoir l'évidence. On parvient encore mieux au but, à l'aide d'une foible clarté, que ſi l'on reſtoit dans les ténébres *.

* Dans le cours ordinaire de la vie, on eſt le plus ſouvent obligé de ſe déterminer ſur des probabilités : car il n'eſt pas toujours poſſible de ſe procurer une pleine évidence. Le philoſophe *Sénéque* a fort bien établi & développé cette maxime. » Huic reſpondebimus, nunquam expectare nos certiſſimam » rerum comprehenſionem, quoniam in arduo eſt veri ex» ploratio ; ſed eâ ire quâ ducit veri ſimilitudo. OMNE HÆC » VIA PROCEDIT OFFICIUM. Sic ſerimus, ſic navigamus, ſic » militamus, ſic uxores ducimus, ſic liberos tollimus; quanquam » omnium horum incertus ſit eventus. Ad ea accedimus, de » quibus bene ſperandum eſſe credimus. Quis enim pollicea» tur ſerenti proventum, naviganti portum, militanti victo-

§ VII.

VIII. REGLE. *Prendre le goût des vrais biens.*

IL ne faut rien négliger pour faire prendre à notre esprit le goût des vrais biens ; ensorte que la considération des biens excellens & reconnus pour tels, excite en nous des desirs, & nous fasse faire tous les efforts nécessaires pour en acquérir la possession.

Cette dernière régle vient naturellement à la suite des autres, pour en assurer l'exécution & les effets. Il ne suffit pas d'avoir éclairé l'esprit sur la nature des biens & des maux qui peuvent nous rendre véritablement heureux ou malheureux; il faut encore rendre ces principes actifs & efficaces, en formant la volonté à se déterminer par goût & par habitude, conformément aux conseils d'une raison éclairée. Et que l'on ne pense pas qu'il soit impossible de changer les inclinations, ou de réformer les goûts. Il en est du goût de l'esprit, comme de celui du palais. L'ex-

» riam, marito pudicam uxorem, patri pios liberos ? Sequi» mur quâ RATIO non quâ veritas trahit. EXSPECTA, UT NISI » BENE CESSURA NON FACIAS, ET NISI COMPERTA VERITATE » NIHIL MOVERIS : RELICTO OMNI ACTU VITA CONSISTIT. » Dum verisimilia me in hoc aut illud impellant, non verebor » beneficium dare ei quem verisimile erit gratum esse. *De Bene* » *fic. Lib. IV. Cap.* 33.

périence

périence montre que l'on peut changer l'un & l'autre, & faire en ſorte que nous trouvions enfin du plaiſir dans des choſes qui d'abord nous étoient déſagréables. On commence à faire une choſe avec peine & par un effort de raiſon : enſuite on ſe familiariſe peu à peu avec elle ; des actes réitérés nous la rendent plus facile ; la répugnance ceſſe ; on voit la choſe d'un autre œil qu'on ne la voyoit, & l'uſage enfin nous fait aimer ce que nous regardions auparavant avec averſion. Tel eſt l'effet des habitudes : elles font trouver inſenſiblement tant de commodité & d'attrait dans ce que l'on a coutume de faire, qu'on a de la peine à s'en abſtenir.

§ VIII.

Notre eſprit acquieſce naturellement à ces maximes ; & elles doivent influer ſur notre conduite.

VOILA les principaux conſeils que nous donne la raiſon. Ce ſont tout autant de maximes, qui tirées de la nature des choſes, & en particulier de la nature de l'homme & de l'état où il ſe trouve, nous font connoître ce qui lui convient eſſentiellement, & renferment les régles les plus néceſſaires pour ſa perfection & ſa félicité.

Ces principes généraux ſont d'ailleurs d'une

d'une telle nature, qu'ils nous arrachent, pour ainſi dire, notre aſſentiment; en ſorte qu'une raiſon éclairée & tranquille, dégagée des préjugés & du trouble des paſſions, ne peut s'empêcher d'en reconnoître la vérité & la ſageſſe. Chacun voit combien il ſeroit utile à l'homme d'avoir toujours ces principes préſens à l'eſprit, afin que par l'application & l'uſage qu'il en feroit dans les cas particuliers, ils devinſſent inſenſiblement la régle uniforme & conſtante de ſes inclinations & de ſa conduite.

En effet, de telles maximes ne ſont pas de ſimples *ſpéculations*; elles doivent naturellement influer ſur les mœurs & être d'uſage dans la *pratique*. Car à quoi ſerviroit d'entendre les conſeils de la raiſon, ſi l'on ne vouloit pas les ſuivre? & de quel prix ſeroient des régles de conduite qui nous paroiſſent évidemment bonnes & utiles, ſi l'on refuſoit de s'en ſervir? Nous ſentons nous-mêmes que ce flambeau nous a été donné pour régler nos mouvemens & nos démarches. Si l'on a manqué de ſuivre les maximes dont nous parlons, l'on ſe déſapprouve ſoi-même & l'on ſe condamne, comme on déſapprouve auſſi tout autre qui eſt dans le même cas. Mais a-t-on ſuivi ces maximes? c'eſt un

ſujet

ſujet de ſatisfaction intérieure ; l'on s'approuve ſoi-même, comme l'on approuve également les autres qui ont agi de cette manière. Ces ſentimens ſont ſi naturels, qu'il ne dépend pas de nous de penſer autrement. Nous ſommes forcés de reſpecter ces principes, comme une régle qui convient à notre nature, & d'où dépend notre bonheur.

§ IX.

*Ce que c'eſt que l'*obligation *conſidérée en général.*

CETTE convenance bien reconnue emporte une néceſſité d'y conformer notre conduite. Quand nous parlons de *néceſſité*, chacun comprend bien qu'il ne s'agit pas d'une *néceſſité phyſique ;* mais ſeulement d'une *néceſſité morale*, qui conſiſte dans l'impreſſion que font ſur nous certains motifs, qui nous déterminent à agir d'une certaine façon, & ne nous permettent pas *raiſonnablement* d'agir d'une manière oppoſée.

Quand on ſe trouve dans ces circonſtances, l'on dit que l'*on eſt dans l'obligation* de faire une choſe, ou de s'en abſtenir. C'eſt-à-dire, que l'on y eſt déterminé par de ſolides raiſons, & engagé par de puiſſans motifs, qui comme autant de *liens*, entraînent notre

nos actions deviendra forte & indiſpenſable.

§ XI.

Sentiment de M. Clark ſur la nature & l'origine de l'obligation.

JE n'ignore pas que tous les Juriſconſultes & les Moraliſtes n'expliquent pas la nature & l'origine de l'obligation, comme nous venons de le faire. Quelques-uns prétendent: * « Que la convenance & la diſconvenance naturelle que nous reconnoiſſons » dans certaines actions, eſt le vrai & le premier fondement de toute obligation; que » la vertu a une beauté intérieure qui la rend » aimable par elle-même, & qu'au contraire » le vice eſt accompagné d'une laideur intrinſéque, qui doit nous le faire haïr; & » cela antécédemment & indépendamment » du bien & du mal, des récompenſes & des » peines que la pratique de l'un ou de l'autre » peut nous procurer. »

Mais il me ſemble que ce ſentiment ne ſçauroit ſe ſoutenir qu'autant qu'on le raménera à celui que nous avons expliqué. Car dire que la vertu a par elle-même une beauté naturelle qui fait qu'elle mérite d'être pratiquée, & qu'au contraire le vice mérite

* Voyez *Clark.* Rel. Nat. *Tom. II. Ch. III.* n. 7.

rite par lui-même notre averſion ; n'eſt-ce pas reconnoître que nous avons une *raiſon* de préférer l'un à l'autre ? Or certainement cette raiſon, quelle qu'elle ſoit, ne devient un *motif* capable de déterminer la volonté, qu'autant qu'elle nous préſente quelque bien à acquérir, ou qu'elle tend à nous faire éviter quelque mal ; en un mot, qu'autant qu'elle peut contribuer à notre ſatisfaction, & à nous mettre dans un état heureux & tranquille. C'eſt la conſtitution même de l'homme & la nature de la volonté, qui le veulent ainſi. Car comme c'eſt le *bien* en général, qui eſt l'objet de la volonté ; le ſeul motif capable de la mettre en mouvement, ou de la déterminer pour un parti préférablement à un autre, c'eſt l'eſpérance d'obtenir le *bien*. Faire abſtraction de tout *intérêt* par rapport à l'homme, c'eſt donc lui ôter tout *motif* d'agir ; c'eſt le réduire à un état d'inaction & d'indifférence. D'ailleurs, quelle idée pourroit-on ſe faire de la *convenance* ou de la *diſconvenance* des actions humaines, de leur *beauté* ou de leur *turpitude*, de leur *proportion* ou de leur *déſordre*, ſi l'on ne rapportoit pas tout cela à l'homme lui-même, & à ce que demandent ſa deſtination, ſa perfection, le bien-être de ſa nature, & pour tout dire en un mot, ſa véritable félicité ?

§ XII.

§ XII.

Sentiment de M. Barbeyrac sur le même sujet.

La plupart des Jurisconsultes ont suivi un sentiment différent de celui du Docteur CLARK. * « Ils établissent pour principe de » l'obligation proprement ainsi nommée, la » volonté d'un Etre supérieur, duquel on se » reconnoît dépendant. Ils prétendent qu'il » n'y a que cette volonté, ou les ordres d'un » tel Etre, qui puissent mettre un frein à la » liberté, & nous assujettir à régler nos ac- » tions d'une certaine maniere. Ils ajoutent » que ni les rapports de proportion & de » convenance que nous reconnoissons dans » les choses mêmes, ni l'approbation que la » raison leur donne, ne nous mettent point » dans une nécessité indispensable de suivre » ces idées comme des régles de conduite. » Que notre raison n'étant au fonds autre » chose que nous-mêmes, personne ne peut, » à proprement parler, s'imposer à soi-même » une obligation. D'où l'on conclut : QUE » les maximes de la raison, considérées en

* Voyez *Jugement d'un Anonyme*, &c. § XV. C'est un petit Ouvrage de *M. Leibnitz*, sur lequel *M. Barbeyrac* a fait des Remarques ; & qui est joint à la cinquiéme édition de sa Traduction des Devoirs de l'Homme & du Citoyen.

» elles-

» elles-mêmes ; & indépendamment de la vo-
» lonté d'un ſupérieur qui autoriſe ; n'ont
» rien d'obligatoire ».

Cette manière d'expliquer la nature de l'obligation & d'en poſer le fondement, nous paroît inſuffiſante, parcequ'elle ne remonte pas juſqu'à la ſource primitive, & aux vrais principes. Il eſt vrai que la volonté d'un ſupérieur oblige ceux qui ſont dans ſa dépendance ; mais cette volonté ne peut produire cet effet, qu'autant qu'elle ſe trouve approuvée par notre raiſon. Pour cela il faut, non-ſeulement que la volonté du ſupérieur n'ait en elle-même rien d'oppoſé à la nature de l'homme ; mais que de plus elle ſoit tellement proportionnée à ſa conſtitution & à ſa dernière fin, que l'on ne puiſſe s'empêcher de la reconnoître comme la régle de nos actions ; en ſorte que nous ne ſçaurions la négliger ſans nous jetter dans un égarement funeſte ; & qu'au contraire le ſeul moyen d'atteindre notre but eſt de nous y conformer. Sans cela, on ne ſçauroit concevoir que l'homme puiſſe ſe ſoumettre volontairement aux ordres d'un ſupérieur, ni ſe déterminer de bon gré à l'obéiſſance. J'avoue que ſuivant le langage des Juriſconſultes, l'idée d'un *ſupérieur qui commande* in-

ſervient pour établir l'*obligation*, telle qu'on la conſidére ordinairement. Mais ſi l'on ne remonte pas plus haut, en fondant l'autorité même de ce ſupérieur ſur l'approbation que la raiſon lui donne, elle ne produira jamais qu'une *contrainte* extérieure, bien différente de l'*obligation*, qui par elle-même a la force de pénétrer la volonté & de la fléchir par un ſentiment intérieur ; en ſorte que l'homme eſt porté à obéir de ſon propre mouvement, de ſon bon gré, & ſans aucune violence.

§ XIII.

Deux ſortes d'obligations. Obligation interne : *obligation* externe.

JE conclus de toutes ces remarques, que les différences qui ſe trouvent entre les principaux ſyſtêmes ſur la nature & l'origine de l'obligation, ne ſont pas auſſi grandes qu'elles le paroiſſent d'abord. Si l'on examine de près ces ſentimens, en remontant juſqu'aux premières ſources, l'on verra que ces différentes idées, réduites à leur juſte valeur, loin de ſe trouver en oppoſition, peuvent ſe rapprocher, & doivent même concourir, pour former un ſyſtême bien lié avec toutes les parties qui lui ſont eſſentielles, relativement à la nature de l'homme & à ſon état. C'eſt

ce

ce que nous eſpérons de faire voir plus particulièrement dans la ſuite. * Mais il eſt bon d'avertir dès-à-préſent, que l'on peut diſtinguer deux ſortes d'obligations, l'une *interne* & l'autre *externe*. J'entends par OBLIGATION INTERNE, *celle qui eſt uniquement produite par notre propre raiſon, conſidérée comme la régle primitive de notre conduite, & en conſéquence de ce qu'une action a en elle-même de bon ou de mauvais*. Pour l'OBLIGATION EXTERNE, ce ſera *celle qui vient de la volonté de quelque être dont on ſe reconnoît dépendant, & qui commande ou défend certaines choſes, ſous la menace de quelque peine*. A quoi il faut ajouter, que tant s'en faut que ces deux obligations ſoient oppoſées entr'elles, qu'au contraire elles s'accordent parfaitement. Car comme l'obligation externe peut donner une nouvelle force à l'obligation interne, auſſi toute la force de l'obligation externe dépend, en dernier reſſort, de l'obligation interne; & c'eſt de l'accord & du concours de ces deux obligations, que réſulte le plus haut dégré de néceſſité morale, le lien le plus fort, ou le motif le plus propre à faire impreſſion ſur l'homme pour le déterminer à ſuivre conſtamment certaines régles de conduite,

* *Voyez ci-après Partie II. Ch. VI.*

766053B

& à ne s'en écarter jamais : en un mot, c'eſt par-là que ſe forme l'obligation la plus parfaite.

CHAPITRE VII.

Du DROIT pris pour FACULTÉ, & de l'OBLIGATION qui y répond.

§ I.

Le terme de Droit ſe prend en pluſieurs ſens particuliers, qui tous découlent de la notion générale.

OUTRE l'idée générale du DROIT, telle que nous venons de l'expliquer, & en le conſidérant comme la régle primitive des actions humaines ; ce terme ſe prend encore en pluſieurs ſens particuliers qu'il faut indiquer ici.

Mais avant toutes choſes, il ne faut pas oublier la notion primitive & générale que nous avons donnée du DROIT. Car comme c'eſt de cette notion que ſe déduit, comme de ſon principe, tout ce qui va faire la matière de ce chapitre & des ſuivans ; ſi nos raiſonnemens ſont juſtes en eux-mêmes, & s'ils ont une liaiſon néceſſaire avec le principe, il réſultera de-là une nouvelle preuve de

de ſa vérité. Que ſi, contre notre attente, il en eſt autrement, l'on aura du moins l'avantage de découvrir l'erreur dans ſa ſource, & de pouvoir mieux ſe redreſſer. Tel eſt l'effet d'une bonne méthode. On reconnoît qu'une idée générale eſt juſte, quand toutes les idées particulières s'y rapportent, & peuvent y être ramenées comme des branches à leur tronc.

§ II.

Ce que c'eſt que le Droit, pris pour faculté.

PREMIÉREMENT, le *Droit* ſe prend ſouvent pour une *qualité perſonnelle*, une *puiſſance*, un *pouvoir d'agir*, une *faculté*. C'eſt ainſi que l'on dit que tout homme a le *droit* de pourvoir à ſa conſervation; qu'un père a le *droit* d'élever ſes enfans; qu'un Souverain a le *droit* de lever des troupes pour la défenſe de l'Etat, &c.

Dans ce ſens il faut définir le DROIT: *Le pouvoir qu'a l'homme de ſe ſervir d'une certaine manière, de ſa liberté & de ſes forces naturelles, ſoit par rapport à lui-même, ſoit à l'égard des autres hommes; en tant que cet exercice de ſes forces & de ſa liberté eſt approuvé par la raiſon.*

Ainſi, quand nous diſons qu'un père a le

droit d'élever ſes enfans, cela ne veut dire autre choſe ſi ce n'eſt que la raiſon approuve qu'un père ſe ſerve de ſa liberté & de ſes forces naturelles d'une manière convenable à la conſervation de ſes enfans, & propre à leur former l'eſprit & le cœur. De même, comme la raiſon donne ſon approbation au Souverain pour tout ce qui eſt néceſſaire à la conſervation & au bien de l'Etat, elle l'autoriſe ſpécialement à lever des troupes & à mettre ſur pied des armées, pour s'oppoſer à un ennemi; & l'on dit en conſéquence, qu'il a le droit de le faire. Mais nous aſſurons au contraire, qu'un Prince n'a pas droit de tirer ſans néceſſité les laboureurs de la campagne, ou d'enlever les artiſans à leur famille & à leur travail; qu'un père n'eſt pas en droit d'expoſer ſes enfans, ni de les mettre à mort, &c. parceque la raiſon, loin d'approuver ces choſes, les condamne formellement.

§ III.

Il faut bien diſtinguer le ſimple Pouvoir *du* Droit.

Il ne faut donc pas confondre le *ſimple Pouvoir* avec le *Droit*. Le ſimple pouvoir eſt une qualité *phyſique*: c'eſt la puiſſance d'agir dans toute l'étendue des forces naturelles

les & de la liberté : mais l'idée du Droit eſt plus reſtreinte. Elle renferme un rapport de *convenance* avec une régle qui modifie le pouvoir phyſique, & qui en dirige les opérations d'une manière propre à conduire l'homme à un certain but. C'eſt pourquoi l'on dit que le *Droit* eſt une qualité *morale*. Il eſt vrai que quelques-uns mettent le *Pouvoir*, auſſi-bien que le *Droit*, au rang des qualités *morales* *: mais il n'y a rien en cela d'eſſentiellement oppoſé à la diſtinction que nous en faiſons. Ceux qui comptent ces deux idées entre les êtres moraux, entendent par le *Pouvoir*, à peu-près la même choſe que nous entendons par le *Droit*; & l'uſage même ſemble autoriſer cette confuſion : car on dit également, par exemple, le *pouvoir paternel* & le *droit paternel*, &c. Quoi qu'il en ſoit, il ne faut point diſputer des mots. L'eſſentiel eſt de diſtinguer ici le *phyſique* du *moral*; & il ſemble que le terme de *Droit* eſt par lui-même plus propre à déſigner l'idée morale, que celui de *Pouvoir*, comme PUFENDORF lui-même l'inſinue **. En un mot,

* Voyez *Pufendorf.* Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. I.* § 19.

**..... « Et ſur ce pié-là le DROIT & le POUVOIR renfer-» ment à peu-près la même idée. Il y a ſeulement cette diffé-» rence, que le POUVOIR inſinue plus directement la poſſeſſion

l'uſage de nos facultés ne devient un *Droit*, qu'autant que la raiſon l'approuve, & qu'il ſe trouve conforme à cette régle primitive des actions humaines. Et tout ce que l'homme peut faire *raiſonnablement*, devient pour lui un *droit*, parceque la raiſon eſt le ſeul moyen qui puiſſe le conduire à ſon but de la manière la plus abrégée & la plus ſûre. Il n'y a donc rien d'arbitraire dans ces idées; elles ſont toutes priſes de la nature même des choſes : & ſi on les rapproche des principes que nous avons poſés ci-devant, l'on verra qu'elles en ſont des conſéquences néceſſaires.

§ IV.

Fondement général des droits de l'homme.

QUE ſi l'on demande enſuite ſur quel fondement la raiſon approuve un tel exercice de nos forces & de notre liberté, plutôt qu'un autre; la réponſe ſe préſente d'elle-même. La différence de ces jugemens vient de la nature même des choſes & de leurs effets. Tout uſage de nos facultés, qui par lui-même tend à la perfection & au bonheur

» actuelle d'une telle qualité par rapport aux choſes ou aux » perſonnes, & ne déſigne qu'obſcurément la manière dont » on l'a acquiſe. Au-lieu que le DROIT donne à entendre pro- » prement & diſtinctement, que cette qualité a été légitime- » ment acquiſe, & qu'ainſi on ſe l'attribue à juſte titre. *Pufend.* Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. I.* § 20.

de

de l'homme, eſt approuvé par la raiſon, qui condamne par conſéquent celui qui va à des fins contraires.

§ V.

Le Droit *produit l'*obligation.

CE qui répond au DROIT, pris de la manière que nous venons de l'expliquer, & conſidéré dans ſes effets par rapport à autrui, c'eſt l'*obligation.*

L'on a déja parlé dans le chapitre précédent de l'obligation; ce qui fait connoître quelle eſt en général la nature de cette qualité morale. Mais pour ſe faire une juſte idée de celle dont il s'agit ici, on obſervera que lorſque la raiſon approuve que l'homme faſſe un certain uſage de ſes forces & de ſa liberté, ou ce qui eſt la même choſe, lorſqu'elle reconnoît en lui un certain *droit*; il faut, par une conſéquence naturelle, que pour aſſurer ce droit à un homme, elle reconnoiſſe en même-tems que les autres hommes ne doivent point ſe ſervir de leurs forces ni de leur liberté pour lui réſiſter en cela; mais qu'au contraire ils doivent reſpecter ſon droit, & l'aider à en uſer, plutôt que de lui nuire. De-là découle naturellement l'idée de l'OBLIGATION, qui n'eſt

autre

autre choſe ici qu'*une reſtriction de la liberté naturelle, produite par la raiſon ; entant que la raiſon ne permet pas que l'on s'oppoſe à ceux qui uſent de leur droit, & qu'au contraire elle aſſujettit toute autre perſonne à favoriſer & à aider ceux qui ne font que ce qu'elle autoriſe, plutôt que de leur réſiſter ou de les traverſer dans l'exécution de ce qu'ils ſe propoſent légitimement.*

§ VI.

Le droit & l'obligation ſont deux idées relatives.

LE droit & l'obligation ſont donc deux termes *corrélatifs*, comme parlent les Logiciens : l'une de ces idées ſuppoſe néceſſairement l'autre; & l'on ne ſçauroit concevoir un *droit*, ſans une *obligation* qui y réponde. Comment, par exemple pourroit-on attribuer à un père le droit de former ſes enfans à la ſageſſe & à la vertu par une bonne éducation, ſans reconnoître en même-tems que les enfans doivent ſe ſoumettre à la direction paternelle ; & que non-ſeulement ils ſont *obligés* de n'y point réſiſter, mais encore qu'ils doivent concourir par leur docilité & leur obéiſſance, à l'exécution des vues que leur père ſe propoſe par rapport à eux ? S'il en étoit autrement, la raiſon ne ſeroit plus la *régle* des actions humaines. Elle ſe trou-

trouveroit en contradiction avec elle-même ; & tous les droits qu'elle accorde à l'homme lui deviendroient inutiles & de nul effet : ce seroit lui ôter d'une main ce qu'elle lui donne de l'autre.

§ VII.

Dans quel tems l'homme est susceptible de droit & d'obligation.

TELLE est la nature du droit pris pour faculté, & de l'obligation qui y répond. L'on peut dire en général, que l'homme est susceptible de ces deux qualités, aussitôt qu'il commence à jouir de la vie & du sentiment. Cependant il faut mettre ici quelque différence entre le droit & l'obligation, à l'égard du tems auquel ces qualités commencent à se développer dans l'homme. Les obligations où l'on est entant qu'homme, ne déploient actuellement leur vertu, que lorsque l'homme est parvenu à un âge de raison & de discernement. Car pour s'acquitter d'une obligation, il faut en avoir connoissance ; il faut sçavoir ce que l'on fait, & être en état de comparer ses actions avec une certaine régle. Mais pour les droits qui peuvent procurer l'avantage de quelqu'un sans qu'il sçache ce qui se passe, ils prennent naissance

ſance & ſont valables dès le premier moment de ſon exiſtence, & mettent les autres hommes dans l'obligation de les reſpecter. Par exemple, le droit d'exiger que perſonne ne nous maltraite & ne nous offenſe, n'appartient pas moins aux enfans, & même à ceux qui ſont encore dans le ſein de leur mère, qu'aux hommes faits. C'eſt le fondement de la régle équitable du Droit Romain, qui porte : QUE *les enfans encore dans le ſein de leur mère, ſont cenſés venus au monde, toutes les fois qu'il s'agit de quelque choſe qui tourne à leur avantage* *. Mais l'on ne ſçauroit dire, à parler exactement, qu'un enfant né ou à naître ſoit actuellement aſſujetti à quelque obligation à l'égard des autres hommes. Cet état ne commence proprement par rapport à lui, que lorſqu'il a atteint l'âge de connoiſſance & de diſcrétion.

§ VIII.

Les droits & les obligations ſont de pluſieurs ſortes.

L'ON peut faire pluſieurs diſtinctions des

* *Qui in utero eſt, perinde ac ſi in rebus humanis eſſet, cuſtodiatur, quoties de commodo ipſius partûs, quæritur.* L. 7. D. de Statu homin. Lib. I. Tit. 3. Un autre Juriſconſulte établit cette régle : *Itaque pati quis injuriam, etiamſi non ſentiat, poteſt : facere nemo, niſi qui ſcit ſe injuriam facere, etiamſi neſciat cui faciat.* L. 3. § 2. Dig. de Injuriis. Lib. 47. tit. 10.

droits

droits & des obligations : nous nous contenterons d'indiquer ici les principales. *

Premièrement, il y a des *droits naturels* & des *droits acquis*. Les premiers ſont ceux *qui appartiennent originairement & eſſentiellement à l'homme ; qui ſont inhérens à ſa nature ; dont il jouit par cela même qu'il eſt homme, indépendamment d'aucun fait particulier de ſa part.* Les *droits acquis ſont*, au contraire, *ceux dont l'homme ne jouit pas naturellement, mais qu'il s'eſt procurés par ſon propre fait.* Ainſi le droit de pourvoir à ſa conſervation, eſt un droit naturel à l'homme : mais la ſouveraineté, ou le droit de commander à une ſociété d'hommes, eſt un droit acquis.

2°. Il y a des *droits parfaits & rigoureux*, & des *droits imparfaits* ou *non-rigoureux*. Les *droits parfaits* ſont *ceux dont on peut exiger l'effet à toute rigueur, & s'il eſt néceſſaire, juſqu'à employer la force pour en obtenir l'exécution, ou pour en maintenir l'uſage, contre ceux qui voudroient nous réſiſter ou nous troubler à cet égard.* C'eſt ainſi que l'on peut raiſonnablement oppoſer la force à quiconque attente injuſtement ſur notre vie, ſur

* Voyez *Puſendorf.* Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. I.* § 19. & *Grot.* Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I.* § 4. *ſ. 6.* 7, avec les Notes de M. *Barbeyrac.*

nos

nos biens ou ſur notre liberté. Mais *lorſque la raiſon ne nous permet pas d'employer des voies de fait pour nous aſſurer la jouiſſance des droits qu'elle nous accorde*, alors ces droits ne ſont qu'*imparfaits & non-rigoureux*. Ainſi quoique la raiſon autoriſe ceux qui par eux-mêmes ſont deſtitués des moyens de vivre, à exiger du ſecours des autres hommes ; ils ne peuvent pourtant pas, en cas de refus, ſe le procurer par la force, ni le leur arracher malgré eux. L'on comprend bien, ſans qu'il ſoit beſoin de le dire, que l'obligation répond ici exactement au droit ; & qu'elle eſt *plus* ou *moins forte*, qu'elle eſt *parfaite* ou *imparfaite*, ſelon que le droit lui-même eſt *parfait* ou *imparfait*.

3°. Une autre diſtinction qui mérite d'être remarquée, c'eſt qu'*il y a des droits auſquels on peut renoncer légitimement*, & d'autres *à l'égard deſquels cela n'eſt pas permis*. Un créancier, par exemple, peut, s'il le veut, remettre la dette à ſon débiteur, ou en tout, ou en partie : mais un père ne ſçauroit renoncer au droit qu'il a ſur ſes enfans, ni les laiſſer dans une entière indépendance. La raiſon de cette différence eſt qu'il y a des droits qui ont par eux-mêmes une liaiſon naturelle avec nos *devoirs*, & qui ne ſont

donnés à l'homme que comme des *moyens* de s'en acquitter. Renoncer à ces ſortes de droits, ce ſeroit donc renoncer à ſon devoir, ce qui n'eſt jamais permis. Mais à l'égard des droits qui n'intéreſſent en rien nos devoirs, la renonciation eſt licite, & ce n'eſt qu'une affaire de prudence. Ajoutons encore un exemple : L'homme ne ſçauroit renoncer entièrement, abſolument & ſans réſerve à ſa liberté, car ce ſeroit manifeſtement ſe mettre dans la néceſſité de mal faire, ſi celui auquel on s'eſt ſoumis ſur ce pié-là l'ordonnoit ; mais l'on peut légitimement renoncer à une partie de ſa liberté, ſi l'on ſe trouve par-là d'autant mieux en état de remplir ſes devoirs, & qu'on ſe procure quelque avantage certain & raiſonnable. C'eſt avec ces modifications qu'il faut entendre la maxime commune : QU'IL *eſt permis à chacun de renoncer à ſon droit.*

4°. Enfin, le droit, conſidéré par rapport à ſes différens *objets*, peut être réduit à quatre eſpéces principales. 1°. Le droit que nous avons ſur notre propre perſonne & ſur nos actions, lequel s'appelle LIBERTÉ ; 2°. Le droit que l'on a ſur les choſes qui nous appartiennent en propre, qui ſe nomme PROPRIÉTÉ OU DOMAINE ; 3°. Le droit que l'on

l'on a ſur la perſonne & les actions des autres hommes, qu'on déſigne par le nom d'EMPIRE ou d'AUTORITÉ ; 4°. Et enfin le droit que l'on peut avoir ſur les choſes qui appartiennent à autrui, lequel peut être de pluſieurs ſortes. Il ſuffit, quant à préſent, d'avoir donné une connoiſſance générale de ces différentes eſpéces de droits. On en explique la nature & les effets quand on en vient au détail de ces matières.

Telles ſont les idées que l'on doit avoir du Droit, conſidéré comme une faculté. Mais il y a encore un autre ſens particulier de ce terme, par lequel il ſe prend pour la Loi ; comme quand on dit, que le Droit naturel eſt le fondement de la Morale & de la Politique ; qu'il défend de manquer à ſa parole ; qu'il ordonne la réparation du dommage, &c. Dans tous ces cas, le Droit eſt pris pour la Loi. Et comme cette eſpéce de Droit convient à l'homme d'une façon particulière, il eſt important de bien le développer. C'eſt ce qui va faire la matière des chapitres ſuivans.

CHA-

CHAPITRE VIII. *

De la Loi en général.

§ I.

DANS les recherches que nous avons faites juſqu'ici ſur la régle des actions humaines, nous ne ſommes point ſortis de l'homme; nous n'avons conſulté que ſa propre nature, le fonds de ſon eſſence & ce qu'il eſt en lui-même. Cet examen nous a fait connoître que l'homme trouvoit au dedans de lui, & dans ſa RAISON, la régle qu'il doit ſuivre; & que les conſeils que la raiſon lui donne, lui indiquant la route la plus abrégée & la plus ſûre pour ſe perfectionner & ſe rendre heureux, il réſultoit de-là un principe d'obligation, ou un puiſſant motif de conformer ſes actions à cette régle primitive. Mais pour avoir une juſte connoiſſance du ſyſtême de l'homme, on ne doit pas s'arrêter à ces premières conſidérations: il faut encore, ſuivant la méthode que nous avons indiquée **, porter ſon attention ſur

* Voyez *Puſendorf.* Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.*

** *Voyez* ci-devant, *Ch. III.* § 3.

les différens *états* de l'homme, & ſur les *relations* qui en ſont les ſuites, & qui ne peuvent manquer de produire certaines modifications dans les régles qu'il doit ſuivre. Car, comme nous l'avons déja obſervé, non-ſeulement ces régles doivent être conformes à la nature de l'homme, mais elles doivent encore être proportionnées à ſa ſituation & à ſon état.

§ II.

L'homme par ſa nature étant un être dépendant, la Loi doit être la régle de ſes actions.

OR, entre les états primitifs de l'homme, l'*état de dépendance* eſt un de ceux qui méritent le plus d'attention, & celui qui doit avoir le plus d'influence ſur la régle qu'il doit obſerver. En effet, un être *indépendant* de tout autre, n'a d'autre régle à ſuivre que les conſeils de ſa propre raiſon; & par une ſuite de cette indépendance, il ſe trouve affranchi de tout aſſujettiſſement à la volonté d'autrui: en un mot, il eſt maître abſolu de lui-même & de ſes actions. Mais il n'en eſt pas ainſi d'un être que l'on ſuppoſe *dépendant* d'un autre, comme d'un ſupérieur & d'un maître. Le ſentiment de cette dépendance doit naturellement engager l'inférieur à prendre pour régle de ſa conduite la volonté

lonté de celui dont il dépend ; puiſque l'aſſujettiſſement où il ſe trouve ne lui permet pas d'eſpérer raiſonnablement de pouvoir ſe procurer un ſolide bonheur, indépendamment de la volonté de ſon ſupérieur, & des vues qu'il peut ſe propoſer par rapport à lui.* Et cela encore a plus ou moins d'étendue & d'effet, à proportion que la ſupériorité de l'un & la dépendance de l'autre ſera plus ou moins grande, ſera abſolue ou limitée. L'on voit bien que toutes ces remarques s'appliquent à l'homme d'une façon particulière : enſorte que dès que l'homme reconnoît un ſupérieur, à la puiſſance & à l'autorité duquel il eſt naturellement ſoumis, c'eſt une conſéquence de cet état, qu'il reconnoiſſe auſſi la volonté de ce ſupérieur pour la *régle* de ſes actions. C'eſt-là le *droit* que nous appellons LOI.

Bien entendu pourtant que cette volonté du ſupérieur n'ait en elle-même rien de contraire à la RAISON, qui eſt la régle primitive de l'homme. Car ſi cela étoit, nous ſerions hors d'état de lui obéir. Afin qu'une Loi ſoit la régle des actions humaines, il faut abſolument qu'elle s'accorde avec la nature

* *Voyez ci-devant. Chap. VI. § 3.*

& la conſtitution de l'homme, & qu'elle ſe rapporte en dernier reſſort à ſon bonheur, qui eſt ce que la raiſon lui fait néceſſairement rechercher. Ces remarques, aſſés claires d'elles-mêmes, le paroîtront encore davantage, quand nous aurons expliqué plus particulièrement la nature de la Loi.

§. III.

Définition de la Loi.

JE définis la LOI : *Une régle preſcrite par le Souverain d'une ſociété à ſes ſujets ; ſoit pour leur impoſer l'obligation de faire ou de ne pas faire certaines choſes, ſous la menace de quelque peine ; ſoit pour leur laiſſer la liberté d'agir ou de ne pas agir en d'autres choſes, comme ils le trouveront à propos, & leur aſſurer une pleine jouiſſance de leurs droits à cet égard.*

En définiſſant ainſi la Loi, nous nous écartons un peu des définitions que GROTIUS & PUFENDORF en ont données. Mais il nous a paru que les définitions de ces deux auteurs avoient quelque choſe de trop vague, & que d'ailleurs elles ne convenoient pas à la Loi conſidérée dans toute ſon étendue. C'eſt ce que juſtifieront les détails où nous allons entrer, ſi l'on en fait

la

la comparaiſon avec les paſſages que nous indiquons *.

§. IV.

Pourquoi on définit la Loi une regle preſcrite.

Je dis que la Loi eſt une *régle* : premièrement, pour marquer ce que la Loi a de commun avec le *conſeil* ; c'eſt que l'un & l'autre ſont des régles de conduite : & en ſecond lieu, pour diſtinguer la Loi des *ordres paſſagers* qu'un ſupérieur peut donner, & qui n'étant point des régles *permanentes* de la conduite des ſujets, ne ſont pas proprement des Loix. L'idée de *régle* renferme principalement ces deux choſes, l'*univerſalité* & la *perpétuité* ; & ces deux caractères étant eſſentiels à la régle conſidérée en général ; ils ſervent auſſi à diſtinguer la Loi de toute autre volonté particulière du Souverain.

J'ajoute que la Loi eſt une régle *preſcrite* ; parcequ'une ſimple réſolution renfermée dans l'eſprit du Souverain, ſans ſe manifeſter par quelque ſigne extérieur, ne feroit pas une Loi. Il faut que cette volonté ſoit *notifiée* aux ſujets d'une manière con-

* Voy. *Grotius.* Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I.* § 9. & *Puſend.* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 4. Ajoutez-y les notes de *M. Barbeyrac.*

venable ; en ſorte qu'ils puiſſent connoître ce que le Souverain exige d'eux, & la néceſſité où ils ſont d'y conformer leur conduite. Au reſte, de quelque manière que ſe faſſe cette notification, ſoit de vive voix, ſoit par écrit ou autrement, la choſe eſt indifférente. Il ſuffit que les ſujets ſoient bien inſtruits de la volonté du Légiſlateur.

§ V.

Ce que c'eſt que le Souverain, *la* Souveraineté *& le* droit de commander.

ACHEVONS de développer les principales idées qui entrent dans la définition de la Loi. La Loi eſt preſcrite par le *Souverain* : c'eſt ce qui la diſtingue du *conſeil*, qui vient d'un *ami*, d'un *égal*, qui comme tel, n'a aucun pouvoir ſur nous, & dont par conſéquent les avis n'ont pas la même force & ne produiſent pas la même obligation que la Loi, laquelle émanant du Souverain, a pour appui le *commandement* & l'*autorité* d'un ſupérieur *. L'on ſuit le conſeil par des raiſons tirées de la nature même de la choſe : l'on obéit à la Loi, non-ſeulement en vue des raiſons ſur leſquelles elle eſt établie ; mais auſſi à cauſe de l'autorité du Souverain qui la preſcrit.

* *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 1.

L'o-

L'obligation que produit le conſeil eſt une obligation purement *interne* ; celle de la Loi eſt *interne* & *externe* tout à la fois *.

La SOCIETÉ *eſt*, comme on l'a déja remarqué, *l'union de pluſieurs perſonnes pour une certaine fin*, qui eſt *quelque avantage commun*. La FIN, c'eſt *l'effet ou l'avantage que ſe propoſent des êtres intelligens, & qu'ils veulent ſe procurer* : & l'UNION *de pluſieurs perſonnes*, c'eſt *le concours de leur volonté pour ſe procurer la fin qu'ils ſe propoſent en commun*. Mais quoique nous faſſions entrer l'idée de la ſociété dans la définition de la Loi, il n'en faut pas conclure que la ſociété ſoit une condition abſolument eſſentielle & néceſſaire à l'établiſſement des loix. A la rigueur, & dans l'exacte préciſion, l'on peut fort bien concevoir la Loi, lors même que le Souverain n'auroit qu'une ſeule perſonne ſoumiſe à ſon autorité : & ce n'eſt que pour nous rapprocher du fait ou de l'état actuel des choſes, que nous ſuppoſons un Souverain qui commande à une ſociété d'hommes. Il faut pourtant obſerver que la relation qu'il y a entre le Souverain & les ſujets, forme entr'eux une ſorte de ſociété ; mais qui eſt d'une eſpéce particulière, & que l'on peut appeller *ſociété d'i-*

* *Voyez* ci-devant. *Ch. VI.* §. 13.

négalité: le Souverain commande, & les ſujets obéiſſent.

Le SOUVERAIN *eſt* donc *celui qui a droit de commander en dernier reſſort.* COMMANDER c'eſt *diriger ſelon ſa volonté & avec autorité, ou avec pouvoir de contraindre, les actions de ceux qui nous ſont ſoumis*: & je dis que le Souverain commande *en dernier reſſort*; pour faire connoître que comme il tient dans la ſociété le premier rang, ſa volonté eſt ſupérieure à toute autre, & que tous les membres de la ſociété lui ſont aſſujettis. Enfin, le DROIT DE COMMANDER n'*eſt* autre choſe que *le pouvoir de diriger avec autorité les actions des autres.* Et comme le pouvoir de ſe ſervir de ſes forces & de ſa liberté, n'eſt un *droit* qu'autant que la raiſon l'approuve & l'autoriſe; c'eſt auſſi, en dernier reſſort, ſur cette approbation de la raiſon, que le droit de commander ſe trouve établi.

§ VI.

CECI nous conduit à rechercher plus particulièrement quels ſont les *fondemens* naturels de l'*empire* ou de la *ſouveraineté*; ou ce qui revient au même, en vertu de quoi on a le droit d'impoſer à autrui quelque obligation, & d'exiger de lui la ſoumiſſion & l'obéiſſance.

béiſſance. Cette queſtion eſt très-importante en elle-même ; elle l'eſt auſſi par ſes effets. Car plus on connoîtra les raiſons qui établiſſent l'autorité d'une part, & la dépendance de l'autre ; plus on ſera porté à ſe ſoumettre en effet & de bon gré à ceux de qui l'on dépend. D'ailleurs, la diverſité des ſentimens ſur la manière de poſer les fondemens de la Souveraineté, eſt une preuve que ce ſujet demande d'être traité avec quelque ſoin.

CHAPITRE IX.

Des FONDEMENS de la SOUVERAINETÉ, ou du droit de commander.

§ I.

Première remarque. ***Il s'agit ici d'une Souveraineté néceſſaire.***

QUAND nous recherchons ici les fondemens du droit de commander, nous n'enviſageons la choſe que d'une manière générale & métaphyſique. Il s'agit de ſçavoir quels ſont les fondemens d'une ſouveraineté & d'une dépendance *néceſſaire* ; c'eſt-à-dire, qui ſe trouvent établies ſur la nature même des choſes, & qui ſont une ſuite naturelle de la conſtitution des êtres auſquels on

on les attribue. Mettons donc à part ce qui touche une eſpéce particulière de ſouveraineté, pour remonter aux idées générales, d'où dérivent les premiers principes. Mais comme des principes généraux, quand ils ſont juſtes & bien fondés, s'appliquent aiſément à tous les cas particuliers ; il s'enſuit que les premiers fondemens de la ſouveraineté, ou les raiſons ſur leſquelles elle eſt établie, doivent être poſés de manière que l'on puiſſe les appliquer convenablement à toutes les eſpéces qui nous ſont connues. Par-là, comme nous le diſons ci-devant, on pourra ou s'aſſurer pleinement de la juſteſſe des principes, ou reconnoître s'ils ſont défectueux.

§ II.

Seconde remarque. *Il n'y a ni ſouveraineté ni dépendance néceſſaire entre des êtres parfaitement égaux.*

UNE autre remarque générale & préliminaire, c'eſt qu'il ne peut y avoir ni ſouveraineté ni dépendance naturelle & néceſſaire, entre des êtres qui par leur nature, par leurs facultés & par leur état, ſe trouveroient dans une égalité ſi parfaite, que l'on ne ſçauroit rien attribuer à l'un qui ne ſe rencontre également dans l'autre. Et en effet, dans cette ſuppoſition, il n'y auroit nulle

nulle raiſon pourquoi l'un pût s'attribuer quelque autorité ſur les autres & les mettre dans ſa dépendance, que ceux-ci ne puſſent également faire valoir contre lui. Mais cela réduiſant la choſe à l'*abſurde*, il s'enſuit qu'une telle égalité entre pluſieurs êtres exclut toute ſubordination entr'eux, tout empire, toute dépendance néceſſaire des uns aux autres; comme l'égalité de deux poids fait qu'ils demeurent en équilibre. IL FAUT donc qu'il y ait dans la nature même de ceux que l'on veut ſubordonner l'un à l'autre, des qualités eſſentiellement différentes, ſur leſquelles on puiſſe fonder la relation de *ſupérieur & d'inférieur*. Mais les ſentimens ſe trouvent partagés dans la détermination de ces qualités.

§ III.

Différentes opinions ſur l'origine & les fondemens de la ſouveraineté.

QUELQUES-uns prétendent que la ſeule *ſupériorité de forces*, ou, comme ils parlent, une *puiſſance irréſiſtible*, eſt le vrai & premier fondement du droit d'impoſer quelque obligation & de preſcrire des loix. « Cette ſupériorité de puiſſance donne, ſe-» lon eux, le *droit de régner*, par l'impoſſi-» bilité

» bilité où elle met les autres de réſiſter à
» celui qui a ſur eux un tel avantage *.

2° Il y en a d'autres qui rapportent l'origine & le fondement de l'empire « à l'*excellence de nature* ; qui non-ſeulement rend un
» être indépendant de tous ceux qui ſont
» d'une nature inférieure ; mais qui fait encore que ces derniers peuvent être regardés comme faits pour le premier. C'eſt
» de quoi, diſent-ils, nous avons une preuve dans la conſtitution même de l'homme ; car c'eſt l'ame qui gouverne, comme étant la partie la plus noble : &
» c'eſt auſſi ſur ce fondement qu'eſt établi
» l'empire de l'homme ſur les animaux **.

3°. UN troiſiéme ſentiment, qui mérite d'être rapporté, eſt celui de M. BARBEYRAC ***. Suivant ce judicieux auteur, il n'y a proprement qu'un ſeul fondement général d'obligation, auquel tous les autres ſe réduiſent ; c'eſt la dépendance naturelle où nous ſommes de DIEU, en tant qu'il nous a donné l'être, & qu'il peut en conſéquen-

* Voyez *Hobb.* De Cive. *Cap. XV.* §. 5.

** Voyez *Pufend.* Droit de la Nature. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* §. 11.

*** On le trouve dans la note 2. ſur le §. 12. du grand Ouvrage de *Pufend.* Liv. I. Ch. VI. & dans la note 3. ſur le § V. des Devoirs de l'homme & du Citoyen. *Liv. I. Ch. II.*

ce

ce exiger de nous que nous faſſions de nos facultés l'uſage auquel il les a manifeſtement deſtinées. « Un ouvrier, ajoute-t-» il, eſt, comme tel, le maître de ſon ouvra-» ge; il peut en diſpoſer à ſon gré..... » Si un Statuaire pouvoit par ſa vertu pro-» pre faire des ſtatues animées, ... *cela* » *ſeul* le mettroit en droit d'exiger que le » marbre façonné de ſes mains, & doué par » lui d'intelligence, ſe ſoumît à ſa volonté.... » Mais DIEU eſt l'auteur de la matière & » de la forme des parties dont notre être eſt » compoſé; il a créé nos corps & nos ames, » & il a donné à celles-ci toutes les facultés » dont elles ſont revêtues. Il peut donc preſ-» crire telles bornes qu'il veut à ces facultés, » & exiger que les hommes n'en faſſent » uſage que de telle ou telle manière, &c.

§ IV.

Examen de ces opinions. 1°. *La ſeule ſupériorité de puiſſance ne ſuffit pas pour donner le droit de commander.*

TELS ſont les principaux ſyſtêmes ſur l'origine & les fondemens de la ſouveraineté & de la dépendance. Examinons-les: & pour en bien juger, n'oublions ni la diſtinction de la néceſſité *phyſique* & *morale*, ni les notions primitives du *droit* & de l'*obligation*, telles

telles qu'on les a expliquées ci-devant. *

1°. Cela posé, je dis que ceux qui fondent le droit de prescrire des loix, sur la seule supériorité de puissance, ou sur un pouvoir auquel il est impossible de résister, établissent un principe insuffisant, & qui même en le prenant à la rigueur, se trouvera faux. En effet, de cela seul que je suis hors d'état de résister à quelqu'un, il ne s'ensuit pas qu'il ait droit de me commander, c'est-à-dire; que je sois tenu de me soumettre à lui en vertu d'un principe d'obligation, & de reconnoître sa volonté comme la régle universelle de ma conduite. Le *droit* n'étant autre chose que ce que la raison approuve; il n'y a que cette *approbation* que la raison donne à celui qui commande, qui puisse faire son *droit*, & qui par une conséquence nécessaire, produise en nous ce sentiment que nous appellons *obligation*, lequel nous porte à nous soumettre de bon gré. Toute obligation suppose donc certaines raisons qui agissent sur la conscience, & qui fléchissent la volonté; en sorte que suivant les lumières de notre propre raison, nous jugions que nous ferions mal de résister, lors même que nous en aurions le pouvoir; & qu'ainsi

* *Chap. VI. & VII.*

nous

nous n'en avons pas le *droit*. Or quiconque n'allégue d'autre raiſon que la ſupériorité de ſes forces, ne propoſe point un motif ſuffiſant pour obliger la volonté. Par exemple, la puiſſance que peut avoir un être malfaiſant ne lui donne aucun droit de commander, & ne ſçauroit nous mettre dans l'obligation d'obéir; parceque cela répugne manifeſtement à l'idée même de droit & d'obligation. Au contraire, le premier conſeil que la raiſon nous donne à l'égard d'une puiſſance malfaiſante, c'eſt de lui réſiſter, & s'il eſt poſſible, de la détruire. Or, ſi nous avons droit de réſiſter, c'eſt un droit incompatible avec l'obligation d'obéir, & qui l'exclut évidemment. Il eſt vrai que ſi nous voyons clairement, que tous nos efforts ſeront inutiles, & que notre réſiſtance ne feroit que nous attirer un mal plus fâcheux; nous aimerons mieux nous ſoumettre pour un tems, quoiqu'à regret, que de nous expoſer aux coups d'une puiſſance maligne. Mais alors nous ſommes *contraints*, & non *obligés*. Nous ſouffrons malgré nous les effets d'une force ſupérieure; & en nous y ſoumettant extérieurement, nous nous ſoulevons intérieurement contre elle par un ſentiment naturel: ce qui nous laiſſe toujours

jours en plein *droit* de tenter toutes ſortes de voies pour nous délivrer du joug injuſte que l'on nous impoſe. Il n'y a donc point alors d'*obligation* proprement dite ; or le défaut d'obligation emporte le défaut de *droit* *. Nous n'inſiſtons pas ici ſur les dangereuſes conſéquences de ce ſyſtême ; il ſuffit de l'avoir réfuté par les principes, & l'on aura peut-être occaſion d'en parler une autre fois.

§ V.

2°. *Ni la ſeule excellence ou ſupériorité de nature.*

LES deux autres ſentimens que nous avons rapportés, ont quelque choſe de plauſible, & même de vrai. Cependant ils ne me paroiſſent pas tout-à-fait ſuffiſans : les principes qu'ils poſent ſont trop vagues, & ont beſoin d'être amenés à un point plus précis.

2°. Et véritablement, je ne vois pas que la ſeule *excellence de nature* ſuffiſe pour donner un droit de ſouveraineté. Je reconnoîtrai, ſi l'on veut, cette excellence, & j'en conviendrai comme d'une vérité qui m'eſt bien connue : voilà tout l'effet que doit naturellement produire cette hypothèſe. Mais je m'arrête-là : & la connoiſſance que j'ai de l'excellence d'un être au-deſſus de moi,

* *Voyez ci-devant. Ch. VII. § 6.*

ne

ne me préſente point par elle-même un motif ſuffiſant pour me ſoumettre abſolument à lui, & pour abandonner ma volonté afin de prendre la ſienne pour régle. Auſſi-long-tems que l'on s'en tiendra à ces généralités, & que l'on ne me dira rien de plus, je ne me ſentirai point porté par un mouvement intérieur, à me ſoumettre; & je puis, ſans que ma conſcience me faſſe aucun reproche, juger que le principe intelligent qui eſt en moi ſuffit pour me conduire. Juſque-là donc tout s'arrête à la ſimple *ſpéculation*. Que ſi vous voulez exiger de moi quelque choſe de plus, je raménerai la queſtion à ce point; Comment & de quelle manière cet être que vous ſuppoſez plus excellent que moi, veut-il ſe conduire à mon égard; & par quels effets cette excellence ou cette ſupériorité de nature ſe manifeſtra-t-elle? Veut-il me faire du bien ou du mal, ou reſte-t-il par rapport à moi dans l'indifférence? Il faut de toute néceſſité que l'on s'explique; & alors, ſuivant le parti que l'on prendra, je conviendrai peut-être que cet être a droit de me commander, & que je ſuis dans l'obligation d'obéir. Mais ces réflexions font bien voir, ſi je ne me trompe, qu'il ne ſuffit pas d'alléguer purement & ſim-

plement l'excellence d'un être par-dessus les autres, pour établir les fondemens de la souveraineté.

§ VI.

3°. Ni la seule qualité de Créateur.

3°. IL y a peut-être quelque chose de plus précis dans la troisiéme hypothèse. » DIEU, dit-on, est le créateur des hommes : c'est de lui qu'ils tiennent la vie, » la raison & toutes leurs facultés. Il est » donc le maître de son ouvrage, & il peut » en conséquence prescrire aux hommes » telles régles qu'il lui plaît. De-là découle » naturellement notre dépendance, & l'empire absolu de DIEU sur nous ; & c'est-là » aussi la première source, ou le premier fondement de toute autorité. »

Tout ce qu'on allégue ici pour fonder l'empire de DIEU sur les hommes, se réduit à sa *puissance suprême*. Mais s'ensuit-il de cela seul, & par une conséquence immédiate & nécessaire, qu'il ait *droit* de nous prescrire des loix ? Voilà le point de la question. La souveraine puissance de DIEU lui donne bien le *pouvoir* de faire à l'égard des hommes, & d'exiger d'eux tout ce qu'il lui plaît, & de les mettre dans la *nécessité* de s'y assujettir : car la créature ne sçauroit résister

au

au créateur, & elle ſe trouve par ſa nature & par ſon état, dans une dépendance ſi entière, que le créateur peut même, s'il le veut, l'anéantir & la détruire. Cela eſt certain. Mais cela ne paroît pas encore ſuffiſant pour établir le *droit* du Créateur. Il faut quelque choſe de plus pour faire du ſimple *pouvoir* une qualité *morale*, & le convertir en *droit*. * En un mot il eſt néceſſaire, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que la puiſſance ſoit telle qu'elle ſoit *approuvée* par la raiſon; afin que l'homme puiſſe s'y ſoumettre de bon gré, & par ce ſentiment qui produit l'*obligation*.

Qu'on nous permette de faire une ſuppoſition qui rendra la choſe ſenſible. Si le Créateur n'avoit donné l'exiſtence à la créature que pour la rendre malheureuſe, la relation de créateur à créature ſubſiſteroit toujours; & cependant l'on ne ſçauroit dans cette ſuppoſition concevoir ni *droit*, ni *obligation*. Le pouvoir irréſiſtible du créateur pourroit bien *contraindre* la créature; mais cette contrainte ne formeroit pas une *obligation de raiſon*, un *lien moral*; parcequ'une obligation de ce genre ſuppoſe toujours le concours de la volonté, & une approbation ou un acquieſce-

* *Voyez ci-devant, Ch. VII. §. 3.*

ment de la part de l'homme, qui produit la *soumission* volontaire : acquiescement qu'il ne sçauroit donner à un être qui ne feroit usage de son pouvoir suprême, que pour l'opprimer & le rendre malheureux.

La qualité de Créateur ne suffit donc pas seule & par elle-même, pour établir le droit de commander & l'obligation d'obéir.

§ VII.

Véritables fondemens de la Souveraineté : La puissance, la sagesse, la bonté jointes ensemble.

MAIS si à l'idée d'un Créateur tout-puissant, nous joignons (ce qu'apparemment M. BARBEYRAC supposoit, mais qu'il n'exprime pas assés distinctement,) si, dis-je, nous y joignons l'idée d'un être parfaitement sage & souverainement bon, qui ne veut faire usage de sa puissance que pour le bien & l'avantage de ses créatures ; nous aurons alors tout ce qui est nécessaire pour fonder une autorité légitime.

Consultons-nous nous-mêmes. Supposons que non-seulement nous tenons l'existence, la vie, & toutes nos facultés d'un être infiniment supérieur à nous en puissance ; mais encore, que nous sommes pleinement assurés que cet être, aussi sage que puissant, n'a

n'a eu d'autre but en nous créant, que celui de nous rendre heureux, & que c'eſt dans cette vue qu'il veut nous impoſer des loix. Il eſt certain que dans ces circonſtances nous ne ſçaurions qu'approuver une telle puiſſance, & l'uſage que l'on en fait à nôtre égard. Or cette approbation eſt une reconnoiſſance du *droit* du ſupérieur; & en conſéquence, le premier conſeil que la raiſon nous donne, c'eſt de nous abandonner à la direction d'un tel Maître, de nous ſoumettre à lui, & de conformer toutes nos actions ſur ce que nous connoîtrons de ſa volonté. Pourquoi cela? Parceque dans l'état des choſes, nous voyons évidemment qu'il n'y a point de route plus ſûre ni plus abrégée pour arriver à la félicité, à laquelle nous aſpirons. Et de la manière que nous ſommes faits, cette connoiſſance entraînera néceſſairement le concours de notre volonté, notre acquieſcement, notre ſoumiſſion: tellement que ſi nous agiſſons contre ces principes, & qu'il nous en arrive quelque choſe de fâcheux, nous ne ſçaurions nous empêcher de nous condamner nous-mêmes, & de reconnoître que nous nous ſommes juſtement attiré le mal que nous ſouffrons. Or voilà ce

qui conſtitue le vrai caractère de l'obligation proprement dite.

§ VIII.

Explication de notre ſentiment.

SI l'on veut donc tout embraſſer & tout réunir, pour faire une définition complette, il faudra dire : QUE *le droit de Souveraineté dérive d'une puiſſance ſupérieure, accompagnée de ſageſſe & de bonté.*

Je dis premièrement, une *puiſſance ſupérieure*, parceque l'égalité de puiſſance, comme on l'a dit dès l'entrée, exclut tout empire, toute ſubordination naturelle & néceſſaire ; & que d'ailleurs la ſouveraineté & le commandement par où elle ſe développe, deviendroient inutiles & de nul effet, s'ils n'étoient ſoutenus d'une puiſſance ſuffiſante. Que feroit-ce qu'un Souverain qui n'auroit pas en main des moyens efficaces pour contraindre & pour ſe faire obéir ?

Mais cela ne ſuffit pas ; & je dis en ſecond lieu que cette puiſſance doit auſſi être *ſage* & *bienfaiſante* : *ſage*, pour connoître & choiſir les moyens les plus propres à nous rendre heureux ; & *bienfaiſante*, pour être en général portée à employer ces moyens qui tendent à notre bonheur.

Pour

Pour s'en convaincre, il ſuffit de remarquer trois cas, qui ſont les ſeuls qu'on puiſſe ſuppoſer ici. Ou cette puiſſance ſera, par rapport à nous, une puiſſance *indifférente*; c'eſt-à-dire, qu'elle ne voudra nous faire ni bien ni mal, comme ne prenant nul intérêt à ce qui nous regarde : ou bien ce ſera une puiſſance *maligne*; ou enfin, ce ſera une puiſſance favorable & *bienfaiſante*.

Dans le premier cas, notre queſtion n'a plus lieu. Quelque ſupérieur que ſoit un être à mon égard, dès qu'il ne prend nul intérêt à ce qui me regarde, & qu'il me laiſſe entièrement à moi-même; je demeure par rapport à lui dans une liberté auſſi entière que s'il ne m'étoit point connu, ou même s'il n'exiſtoit point du tout *. Ainſi nulle autorité de ſa part, nulle obligation de la mienne.

Que ſi l'on ſuppoſe une puiſſance maligne & malfaiſante; la raiſon, loin de *l'approu-*

* » Quelque impie que ſoit le ſentiment des *Epicuriens*, qui » ſe figuroient des Dieux jouiſſant dans une paix profonde de » leur ſouveraine félicité, & regardant avec la dernière indifférence toutes les choſes humaines, ſans daigner en prendre » ſoin, ni s'intéreſſer en aucune manière aux bonnes ou aux » mauvaiſes actions; quelque impie, dis-je, que ſoit une telle » penſée, ils avoient raiſon d'en inférer que cela poſé, toute » Religion & toute crainte des Dieux étoit vaine & chimérique. » *Pufend.* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI. § 11*, Vid. *Cicer.* de Nat. Deor. Lib. I. Cap. 2.

ver, ſe *ſoulève* contre elle, comme contre un *ennemi* d'autant plus dangereux qu'il eſt plus puiſſant. L'homme ne ſçauroit reconnoître un tel *pouvoir* comme un *droit* : au contraire il ſe trouve autoriſé à chercher tous les moyens de ſe ſouſtraire à un maître ſi redoutable, afin d'être à couvert des maux qu'il pourroit en ſouffrir.

Mais ſuppoſons une puiſſance également ſage & bienfaiſante. Bien loin que l'homme puiſſe lui refuſer ſon approbation, il ſe ſentira porté intérieurement & par le penchant naturel de ſa volonté, à ſe ſoumettre & à acquieſcer entièrement à la volonté d'un tel être, qui poſſéde toutes les qualités néceſſaires pour nous conduire à notre but. Par ſa *puiſſance* il eſt pleinement en état de procurer le bien de ceux qui lui ſont ſoumis, & d'éloigner tout ce qui pourroit leur nuire. Par ſa *ſageſſe* il connoît parfaitement quelle eſt la nature & la conſtitution de ceux à qui il donne des loix, quelles ſont leurs facultés & leurs forces, & en quoi conſiſtent leurs véritables intérêts. Il ne ſçauroit donc ſe tromper, ni dans les deſſeins qu'il ſe propoſe à leur égard, ni dans le choix des moyens qu'il employe pour y arriver. Enfin, la *bonté* porte un tel Souverain à vouloir en effet rendre

dre ſes ſujets heureux, & à diriger conſtamment à cette fin les opérations de ſa ſageſſe & de ſa puiſſance. Ainſi l'aſſemblage de ces qualités, en réuniſſant au plus haut point tout ce qui peut mériter l'*approbation* de la *raiſon*, réunit auſſi tout ce qui peut déterminer l'homme, & lui impoſer une obligation tant externe qu'interne, d'obéir & de ſe ſoumettre. C'eſt donc là le vrai fondement du droit de Souveraineté.

§ IX.

Il ne faut point ſéparer les unes des autres, ces qualités qui font le droit du Souverain.

A proprement parler, il ne faudroit pour lier & aſſujettir des créatures libres & raiſonnables, qu'un empire dont la ſageſſe & la douceur ſe fît approuver à la raiſon indépendamment des motifs de crainte qu'excite la puiſſance. Mais comme il arrive aiſément, de la manière que ſont faits les hommes, que ſoit légèreté & défaut d'attention, ſoit paſſion & malice, on n'eſt pas autant frappé qu'on le devroit, de la ſageſſe du légiſlateur & de l'excellence de ſes loix; il eſt à-propos qu'il y ait un autre motif efficace, tel que l'appréhenſion du châtiment, pour mieux fléchir la volonté. C'eſt pourquoi il faut que le

le Souverain ſoit armé de pouvoir & de force, pour ſoutenir ſon autorité. Ne ſéparons donc pas ces diverſes qualités, qui par leur concours ſont le droit du Souverain. Comme la ſeule puiſſance, deſtituée de la bienveillance, ne ſçauroit donner aucun droit; la bienveillance, dénuée de puiſſance & de ſageſſe, ne ſuffit pas non plus pour cet effet. Car de cela ſeul que l'on veut du bien à quelqu'un, il ne s'enſuit pas que l'on ſoit ſon maître: & quelques bienfaits particuliers ne ſuffiſent pas même pour cela. Un bienfait ne demande que de la reconnoiſſance; & pour ſe montrer reconnoiſſant, il n'eſt pas néceſſaire de ſe ſoumettre abſolument à ſon bienfaiteur. Mais que l'on joigne ces idées, & que l'on ſuppoſe tout à la fois une ſouveraine puiſſance, de laquelle, par le fait, chacun dépende réellement; une ſouveraine ſageſſe qui dirige ce pouvoir, & une ſouveraine bonté qui l'anime; que reſte-t-il à deſirer pour établir d'un côté, l'autorité la plus éminente, & de l'autre la plus grande ſubordination? Nous ſommes alors comme forcés par notre propre raiſon, qui nous preſſe & ne nous permet pas de nier qu'un tel ſupérieur n'ait un véritable *droit* de commander;

mander, & que nous ne devions nous y soumettre *.

§ X.

Qui sont les Sujets. *Fondemens de la* dépendance.

DIRE ce qui fait le Souverain & la Souveraineté, c'est dire ce qui fait les Sujets & la dépendance. Ainsi les SUJETS *sont des personnes qui sont dans l'obligation d'obéir.* Et comme c'est la *puissance*, la *sagesse* & la *bénéficence* qui constituent la *souveraineté*; il faut supposer au contraire dans les Sujets la *foiblesse* & les besoins, d'où résulte la *dépendance.*

C'est donc avec raison que PUFENDORF remarque ** que ce qui rend l'homme sus-

* On peut bien dire que le fondement de l'obligation *externe* est la *volonté d'un Supérieur.* (Voyez ci-devant, Ch. VI. § 13.) pourvu que l'on explique ensuite cette proposition générale par les détails dans lesquels nous venons d'entrer. Mais quand on ajoute que la *force* n'entre pour rien dans le *fondement* de cette obligation, & qu'elle sert seulement à mettre le supérieur en état de faire valoir son droit; (Voyez la note 1. de M. *Barbeyrac* sur le § 9. du grand Ouvrage de *Puf.* Liv. I. Ch. VI.) il me semble que cette pensée n'est pas juste; & que cette manière abstraite de considérer la chose, détruit le fondement même de l'obligation dont il s'agit. Nulle *obligation externe* sans *Supérieur*, nul Supérieur sans *force*, ou ce qui est le même, sans *Puissance*: ainsi la force ou la puissance entre nécessairement dans le fondement de l'obligation.

** *Voyez* Devoirs de l'Homme & du Citoyen. *Liv. I. Ch. II.* § 4. & Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 6. & 8.

ceptible

ceptible d'une obligation produite par un principe externe, c'eſt qu'il reléve naturellement d'un ſupérieur ; & que d'ailleurs, en qualité d'être intelligent & libre, il peut connoître les régles qu'on lui donne, & s'y conformer avec choix. Mais ce ſont-là plutôt des conditions néceſſairement ſuppoſées, & qui s'entendent d'elles-mêmes, que des cauſes préciſes & immédiates de la ſujettion. Il eſt plus important d'obſerver que comme le pouvoir d'obliger une créature raiſonnable eſt fondé ſur la puiſſance & ſur la volonté de la rendre plus heureuſe, ſi elle obéit, ou plus malheureuſe, ſi elle n'obéit pas ; cela ſuppoſe toujours que cette créature eſt capable de *bien* & de *mal*, qu'elle eſt ſenſible au *plaiſir* & à la *douleur*, & que d'ailleurs ſon état de bonheur ou de miſère peut être accru ou diminué. Sans cela on pourroit bien par une puiſſance ſupérieure la *forcer* à agir d'une certaine manière ; mais on ne ſçauroit proprement l'y *obliger*.

§ XI.

L'obligation que produit la Loi eſt la plus parfaite que l'on puiſſe imaginer.

TELS ſont les vrais fondemens de la Souveraineté & de la dépendance. L'on pourroit encore

encore s'en aſſurer mieux, en faiſant l'application de ces principes généraux aux eſpéces particulières d'empire qui nous ſont connues; c'eſt-à-dire, à l'empire de Dieu ſur les hommes, à celui du prince ſur ſes ſujets, & au pouvoir des pères ſur leurs enfans. L'on ſe convaincroit par-là que toutes ces eſpéces d'autorité ont en effet pour premier fondement, les principes que nous avons poſés; & cela même ſeroit une nouvelle preuve de la vérité de ces principes *. Mais il ſuffit d'indiquer ici cette remarque, dont le détail doit être renvoyé ailleurs.

Une autorité établie ſur de tels fondemens, & qui raſſemble tout ce que l'on peut imaginer de plus efficace pour lier l'homme, & pour le porter à ſuivre conſtamment certaines régles de conduite, forme ſans contredit l'obligation la plus entière & la plus forte. Car il n'y a point d'obligation plus parfaite que celle qui eſt produite par les motifs les plus puiſſans pour déterminer la volonté, & les plus capables, par leur prépondérance, de l'emporter ſur toutes les raiſons contraires. ** Or tout concourt ici pour cet effet. La nature des régles que

* *Voyez* le § 1. de ce Chapitre.
** *Voyez* ci-devant *Ch. VI.* § 10.

que preſcrit le Souverain, qui par elles-mêmes ſont les plus propres à avancer notre perfection & notre félicité; le pouvoir & l'autorité dont il eſt revêtu, qui le met en état de décider de notre bonheur ou de notre miſère; enfin la pleine confiance que nous avons en lui, à cauſe de ſa puiſſance, de ſa ſageſſe & de ſa bonté. Que pourroit-on imaginer de plus pour captiver la volonté, pour gagner le cœur, pour obliger l'homme, & pour produire en lui le plus haut dégré de néceſſité morale, qui fait auſſi la plus parfaite obligation? Je dis *néceſſité morale*; car il ne s'agit pas ici de détruire la nature de l'homme: il demeure toujours ce qu'il eſt, un être intelligent & libre; & c'eſt comme tel, que le Souverain entreprend de le diriger par ſes loix. Auſſi les plus étroites obligations ne forcent-elles jamais la volonté; en ſorte qu'à la rigueur l'homme peut toujours actuellement s'y ſouſtraire, comme l'on dit, à ſes périls & riſques. Mais s'il conſulte ſa raiſon, & s'il veut agir en conſéquence, il ſe gardera bien de faire uſage de ce pouvoir métaphyſique pour s'oppoſer aux vues de ſon Souverain, & ſe rendre lui-même malheureux.

§ XII

§ XII.

Cette obligation eſt interne *&* externe *en même-tems.*

NOUS remarquions ci-devant, que l'on pouvoit diſtinguer deux ſortes d'obligations *; l'une *interne*, qui eſt l'ouvrage de la ſeule raiſon, & qui eſt fondée ſur ce que nous appercevons de bon ou de mauvais dans la nature même des choſes : l'autre *externe*, qui eſt produite par la volonté de celui que nous reconnoiſſons pour notre ſupérieur & notre maître. Or l'obligation que produit la loi, réunit enſemble ces deux ſortes de liens, qui par leur concours ſe fortifient l'un l'autre, & qui conſtituent ainſi l'obligation la plus parfaite dont on puiſſe ſe former l'idée. C'eſt apparemment pour cette raiſon, que la plupart des Juriſconſultes ne reconnoiſſent d'autre obligation proprement dite, que celle qui eſt l'effet de la loi, & qui eſt impoſée par un ſupérieur. Cela eſt vrai, ſi l'on ne veut parler que de l'obligation *externe*, de celle qui eſt la plus étroite & qui lie le plus fortement l'homme. Mais il ne faut pas conclure de-là que l'on ne doive admettre aucune autre ſorte d'obligation. Les principes que nous avons poſés, en recher-

* *Voyez* ci-devant, *Ch. VI.* § 13.

chant

chant quelle étoit la première origine & la nature de l'obligation prise en général ; & les remarques particulières que nous venons de faire sur l'obligation qui naît de la Loi, font bien voir, si je ne me trompe, qu'il y a une obligation *primitive, originale* & *interne*, qui est inséparable de la raison, & qui doit nécessairement concourir avec l'obligation *externe*, afin de donner à cette dernière toute la force nécessaire pour déterminer & fléchir la volonté, & pour agir efficacement sur le cœur humain.

En démêlant bien ces idées, on trouvera peut-être que cela concilie des sentimens, qui ne paroissent s'éloigner l'un de l'autre que par un mal-entendu.* Il est sûr au moins que la manière dont nous expliquons les fondemens de la Souveraineté & de la dépendance, revient pour le fonds au système de PUFENDORF, comme on le reconnoîtra aisément, si l'on en fait la comparaison avec ce que dit cet Auteur, soit dans son grand Ouvrage, soit dans son Abrégé. **

* *Voyez ci-après. Part. II. Ch. VI.*

** *Voyez* Droit de la N. & des G. *Liv. I. Ch. VI. §§ 5. 6. 8. & 9.* Et les Devoirs de l'Homme & du Citoyen. *Liv. I. Ch. II. §§ 3. 4. 5.*

CHA-

CHAPITRE X.

De la FIN *des Loix, de leurs* CARACTERES *& de leurs* DIFFERENCES, *&c.*

§ I.

De la fin *des Loix, ſoit à l'égard des Sujets, ſoit par rapport au Souverain.*

L'ON trouvera peut-être que nous nous ſommes occupés trop long-tems de la nature & des fondemens de la ſouveraineté. Mais l'importance du ſujet demandoit qu'on le traitât avec ſoin; & qu'on en démêlât bien les principes. D'ailleurs, il nous a paru que rien ne pouvoit mieux faire connoître la nature de la *Loi* : & l'on va voir qu'en effet tout ce qui nous reſte à dire ſur cette matière ſe déduit des principes que l'on vient d'établir.

Et premièrement l'on demande quel eſt le *but* & la *fin* des Loix ?

Cette queſtion ſe préſente ſous deux faces différentes : eſt-ce à l'égard des Sujets, ou à l'égard du Souverain ? Voilà ce qu'il faut d'abord diſtinguer.

La relation du Souverain avec ſes Sujets forme entr'eux une eſpéce de *ſociété*, que le Souverain dirige par les loix qu'il y établit. * Mais comme toute ſociété demande par elle-même, que l'on pourvoie au bien de tous ceux qui en ſont partie, c'eſt ſur ce principe qu'il faut juger de la *fin* des loix; & cette fin conſidérée par rapport au Souverain, ne doit rien avoir d'oppoſé à la fin de ces mêmes loix, enviſagée par rapport aux Sujets.

§ II.

La fin de la Loi à l'égard des Sujets, c'eſt qu'ils y conforment leurs actions, & que par-là ils ſe rendent heureux. Pour ce qui eſt du Souverain, le but qu'il a pour lui-même, en donnant des loix à ſes Sujets, c'eſt la ſatisfaction & la gloire qui lui reviennent quand il peut remplir les ſages vues qu'il ſe propoſe, pour la conſervation & le bonheur de ceux qui lui ſont ſoumis. Ainſi ces deux fins de la Loi ne doivent point être ſéparées. L'une eſt naturellement liée à l'autre; ce n'eſt que le bonheur des Sujets qui fait la ſatisfaction & la gloire du Souverain.

* *Voyez* ci-devant. *Ch. VIII. § 5.*

§ III.

§ III.

Le but des loix n'eſt pas de gêner la liberté ; mais de la diriger convenablement.

QUE l'on ſe garde donc bien de penſer que les loix ſoient faites proprement pour impoſer un joug aux hommes. Une fin ſi peu raiſonnable ſeroit indigne d'un Souverain, qui par ſa nature ne doit pas être moins bon que puiſſant & ſage, & qui agit toujours ſelon ces perfections. Diſons plutôt que les loix ſont faites pour obliger les ſujets à agir ſelon leurs véritables intérêts, & à entrer dans le chemin le plus ſûr & le meilleur pour les conduire à leur deſtination, qui eſt la félicité. C'eſt dans cette vue que le Souverain veut les diriger mieux qu'ils ne ſçauroient le faire eux-mêmes, & qu'il met un frein à leur liberté, de peur qu'ils n'en abuſent contre leur propre bien & contre le bien public. En un mot, le Souverain, commande à des êtres raiſonnables ; c'eſt ſur ce pié-là qu'il traite avec eux : toutes ſes ordonnances ont le *ſceau* de la *raiſon* ; il veut régner ſur les cœurs ; & s'il emploie quelquefois la *force*, c'eſt pour ramener à la raiſon même ceux qui s'égarent contre leur propre bien & contre celui de la ſociété.

§ IV.

Examen de ce que Pufendorf *dit à ce ſujet:*

CELA étant, il me ſemble que ce n'eſt pas être dans l'exacte préciſion que de dire, comme PUFENDORF, dans la comparaiſon qu'il fait de la *loi* avec le *conſeil*: « QUE le » conſeil tend aux fins que ſe propoſent ceux » à qui on le donne, & qu'ils peuvent eux-» mêmes juger de ces fins, pour les approuver » ou les déſapprouver: ... au-lieu que la loi » ne viſe qu'au but de celui qui l'établit; & » que ſi quelquefois elle a des vues qui ſe » rapportent à ceux pour qui on la fait, ce » n'eſt pas à eux de les examiner; .... cela » dépend uniquement de la détermination » du légiſlateur. * » L'on parleroit plus juſte, ce me ſemble, en diſant: QUE les loix ont une double fin, relative & au Souverain & aux Sujets; que l'intention du Souverain en les établiſſant, eſt de travailler à ſa ſatisfaction & à ſa gloire, en rendant ſes Sujets heureux; que ces deux choſes ſont inſéparables, & que ce ſeroit faire tort au Souverain de croire qu'il ne penſe qu'à lui-même, ſans égard au bien de ceux qui dé-

* Voyez Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 1.

pendent

pendent de lui. Ici, comme en quelques autres endroits, PUFENDORF donne un peu trop, ce me ſemble, dans les principes de HOBBES.

§ V.

De la diſtinction de la Loi, en loi obligatoire, *& de* ſimple permiſſion.

NOUS avons défini la loi : « Une régle » qui impoſe aux Sujets l'obligation de faire » ou de ne pas faire certaines choſes ; & qui » leur laiſſe la liberté d'agir ou de ne pas agir » en d'autres choſes, comme ils le trouvent » à propos » &c. C'eſt ce qu'il eſt néceſſaire d'expliquer ici plus particulièrement.

Le Souverain a inconteſtablement le droit de diriger les actions de ceux qui lui ſont ſoumis, ſuivant les fins qu'il ſe propoſe. En conſéquence, il leur impoſe la néceſſité d'agir ou de ne point agir d'une certaine manière en certains cas ; & cette *obligation* eſt le premier effet de la loi. Il ſuit de-là que toutes les actions qui ne ſont pas poſitivement ordonnées ou défendues, ſont laiſſées dans la ſphère de la liberté naturelle ; & que le Souverain eſt cenſé par cela même accorder à chacun la permiſſion de faire à cet égard ce qu'il trouvera bon ; & cette *permiſ-*

ſion eſt un ſecond effet de la loi. On peut donc diſtinguer la Loi, priſe dans toute ſon étendue, en *loi obligatoire*, & en *loi de ſimple permiſſion*.

§ VI.

Sentimens de Grotius *& de* Pufendorf *là-deſſus.*

IL eſt vrai que GROTIUS, * & après lui PUFENDORF, ** croient que la *permiſſion* n'eſt pas proprement & par elle-même un effet ou une *action* de la loi, mais une pure *inaction* du Légiſlateur. « Ce que la loi permet, dit PUFENDORF, elle ne l'ordonne » ni ne le défend; & ainſi elle n'agit en aucune manière à cet égard ».

Mais quoique cette différente manière d'enviſager la choſe ne ſoit peut-être pas de grande conſéquence, le ſentiment de M. BARBEYRAC, expliqué dans ſes notes ſur les paſſages que l'on vient d'indiquer, nous paroît plus juſte & plus préeis. La *permiſſion* qui réſulte du ſilence du Légiſlateur, ne ſçauroit être enviſagée comme une ſimple *inaction*. Le Légiſlateur ne fait rien qu'avec délibération & avec ſageſſe. S'il ſe contente

* *Voyez* Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I.* § 9.
** *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 15.

d'impoſer

d'impoſer en certaines choſes ſeulement, la néceſſité indiſpenſable d'agir d'une certaine manière, & s'il n'étend pas cette néceſſité au-dela, c'eſt qu'il juge convenable aux fins qu'il ſe propoſe, de laiſſer en certains cas à ſes Sujets la liberté d'agir comme ils voudront. Ainſi le ſilence du Légiſlateur emporte une *permiſſion poſitive*, quoique *tacite*, de tout ce qu'il n'a point défendu ou commandé; quoiqu'il eût pu le faire, & qu'il l'eût certainement fait, s'il l'avoit jugé à propos. De ſorte que, comme les actions *commandées* ou *défendues* ſont réglées poſitivement par la loi, les actions *permiſes* ſe trouvent auſſi poſitivement déterminées par la même loi; mais à leur manière, & ſuivant la nature de la choſe. En un mot, quiconque détermine certaines limites au-dela deſquelles il déclare que l'on ne doit point aller, marque par cela même juſqu'où il permet & conſent que l'on aille. La *permiſſion* eſt donc un effet non moins poſitif de la loi, que l'*obligation*.

§ VII.

Les droits dont les hommes jouiſſent dans la ſociété, ſont fondés ſur cette permiſſion.

C'EST ce que l'on ſentira mieux encore,

ſion eſt un ſecond effet de la loi. On peut donc diſtinguer la Loi, priſe dans toute ſon étendue, en *loi obligatoire*, & en *loi de ſimple permiſſion*.

§ VI.

Sentimens de Grotius *& de* Pufendorf *là-deſſus.*

IL eſt vrai que GROTIUS, * & après lui PUFENDORF, ** croient que la *permiſſion* n'eſt pas proprement & par elle-même un effet ou une *action* de la loi, mais une pure *inaction* du Légiſlateur. « Ce que la loi permet, dit PUFENDORF, elle ne l'ordonne » ni ne le défend; & ainſi elle n'agit en aucune manière à cet égard ».

Mais quoique cette différente manière d'enviſager la choſe ne ſoit peut-être pas de grande conſéquence, le ſentiment de M. BARBEYRAC, expliqué dans ſes notes ſur les paſſages que l'on vient d'indiquer, nous paroît plus juſte & plus préeis. La *permiſſion* qui réſulte du ſilence du Légiſlateur, ne ſçauroit être enviſagée comme une ſimple *inaction*. Le Légiſlateur ne fait rien qu'avec délibération & avec ſageſſe. S'il ſe contente

* *Voyez* Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I.* § 9.
** *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 15.

d'impoſer

d'impoſer en certaines choſes ſeulement, la néceſſité indiſpenſable d'agir d'une certaine manière, & s'il n'étend pas cette néceſſité au-dela, c'eſt qu'il juge convenable aux fins qu'il ſe propoſe, de laiſſer en certains cas à ſes Sujets la liberté d'agir comme ils voudront. Ainſi le ſilence du Légiſlateur emporte une *permiſſion poſitive*, quoique *tacite*, de tout ce qu'il n'a point défendu ou commandé; quoiqu'il eût pu le faire, & qu'il l'eût certainement fait, s'il l'avoit jugé à propos. De ſorte que, comme les actions *commandées* ou *défendues* ſont réglées poſitivement par la loi, les actions *permiſes* ſe trouvent auſſi poſitivement déterminées par la même loi; mais à leur manière, & ſuivant la nature de la choſe. En un mot, quiconque détermine certaines limites au-dela deſquelles il déclare que l'on ne doit point aller, marque par cela même juſqu'où il permet & conſent que l'on aille. La *permiſſion* eſt donc un effet non moins poſitif de la loi, que l'*obligation*.

§ VII.

Les droits dont les hommes jouiſſent dans la ſociété, ſont fondés ſur cette permiſſion.

C'EST ce que l'on ſentira mieux encore,

ſi l'on conſidére que dès qu'on a une fois ſuppoſé que l'homme dépend d'un ſupérieur dont la volonté doit être la régle univerſelle de ſa conduite ; tous les *droits* que l'on attribue à l'homme dans cet état, & en vertu deſquels il peut agir ſurement & impunément, ſont fondés ſur la permiſſion expreſſe ou tacite que lui en donne le Souverain ou la Loi. Cela eſt d'autant plus vrai que, comme tout le monde en convient, la permiſſion que la Loi accorde à quelqu'un, & le *droit* qui en réſulte, impoſe aux autres hommes l'*obligation* de ne lui point réſiſter quand il uſe de ſon droit, & de lui aider en cela plutôt que de lui nuire. L'obligation & la permiſſion ſe trouvent donc ici naturellement liées l'une à l'autre, & tout cela eſt l'effet de la Loi ; qui autoriſe encore ceux qui ſont troublés dans l'exercice de leurs droits, à employer la force ou à recourir au Souverain, pour faire ceſſer ces empêchemens. C'eſt pourquoi, après avoir dit en définiſſant la Loi, qu'elle laiſſe en certains cas la liberté d'agir ou de ne pas agir, nous avons ajouté qu'elle aſſure par-là aux Sujets une pleine jouiſſance de leurs *droits*.*

*Voyez ci-devant. *Ch. VIII.* § 35.

§ VIII.

§ VIII.

Quelle eſt la matière *des Loix.*

La nature & la fin des loix fait connoître quelle en eſt la *matière* ou *l'objet*. L'on peut dire en général, que ce ſont toutes les actions humaines, les *intérieures* auſſi bien que les *extérieures ;* les penſées & les paroles auſſi bien que les actions ; celles qui ſe rapportent à autrui, & celles qui ſe terminent à la perſonne même ; autant du moins que la direction de ces actions peut eſſentiellement contribuer au bien particulier de chacun, à celui de la ſociété en général, & à la gloire du Souverain.

§ IX.

Conditions internes *d'une* loi : qu'elle ſoit *poſſible ; utile* & *juſte.*

Cela ſuppoſe naturellement ces trois conditions : 1°. que les choſes ordonnées par la Loi ſoient *poſſibles* dans leur exécution ; car ce ſeroit folie, & même cruauté, d'exiger de quelqu'un ſous la moindre peine, ce qui eſt & qui a toujours été au deſſus de ſes forces. 2°. Il faut que la Loi ſoit de quelque *utilité ;* car la raiſon ne permet pas que l'on gêne la liberté des Sujets, uniquement pour

pour la gêner, & ſans qu'il leur en revienne aucun bien. 3°. Enfin, il faut que la loi ſoit *juſte* en elle-même, c'eſt-à-dire; conforme à l'ordre, à la nature des choſes & à la conſtitution de l'homme : c'eſt ce que demande l'idée de *régle*, qui, comme nous l'avons vu, eſt la même que celle de *loi*.

§ X.

Conditions externes : *que la Loi ſoit* notifiée, *& accompagnée d'une* ſanction.

A ces trois conditions qu'on peut appeller les caractères internes de la Loi, ſçavoir qu'elle ſoit poſſible, juſte & utile, on peut ajouter deux autres conditions en quelque ſorte externes; l'une, que la Loi ſoit ſuffiſamment *notifiée*; l'autre, qu'elle ſoit accompagnée d'une *ſanction* convenable.

1°. Il eſt néceſſaire que les loix ſoient *notifiées* aux Sujets. * Car comment pourroient-elles actuellement régler leurs actions & leurs mouvemens, ſi elles ne leur étoient pas connues? Le Souverain doit donc publier ſes loix d'une manière ſolennelle, claire & diſtincte. Mais après cela, c'eſt aux Sujets à s'inſtruire de la volonté du Souve-

* *Voyez* ci-devant. *Ch. VIII.* §. 4.

rain,

rain ; & l'ignorance ou l'erreur où ils peuvent reſter à cet égard, ne ſçauroit, à parler en général, faire une excuſe légitime en leur faveur. C'eſt ce que veulent dire les Juriſconſultes, quand ils poſent pour maxime : QUE l'ignorance & l'erreur du droit eſt préjudiciable & condamnable. * Autrement, l'effet des loix ſe réduiroit à rien, & l'on pourroit toujours les éluder impunément, ſous prétexte qu'on les ignoroit.

§ XI.

2°. IL faut enſuite que la Loi ſoit accompagnée d'une *ſanction* convenable.

LA SANCTION eſt *cette partie de la Loi, qui renferme la peine établie contre ceux qui la violeront.* Pour la PEINE, *c'eſt un mal dont le Souverain menace ceux de ſes Sujets qui entreprendroient de violer ſes loix, & qu'il leur inflige effectivement lorſqu'ils les violent : & cela dans la vue de procurer quelque bien ; comme de corriger le coupable, de donner une leçon aux autres ; & en dernier reſſort, afin que les loix étant reſpectées & obſervées, la ſociété ſoit sûre, tranquille & heureuſe.*

Toute loi a donc deux parties eſſentiel-

* *Regula eſt, Juris quidem ignorantiam cuique nocere.* Digeſt. Lib. XXII. Tit. VI. Leg. IX. pr.

les

les : la première, c'eſt la *diſpoſition* de la loi ; qui exprime le commandement ou la défenſe ; la ſeconde, eſt la *ſanction*, qui prononce le châtiment ; & c'eſt la ſanction qui fait la force propre & particulière de la loi. Car ſi le Souverain ſe contentoit d'ordonner ſimplement ou de défendre certaines choſes, ſans y joindre aucune menace, ce ne ſeroit plus une loi preſcrite avec autorité, ce ne ſeroit qu'un ſage conſeil.

Au reſte, il n'eſt pas abſolument néceſſaire que la nature ou la qualité de la peine ſoit formellement ſpécifiée dans la loi : il ſuffit que le Souverain déclare qu'il punira, en ſe réſervant de déterminer l'eſpéce & le dégré du châtiment ſuivant ſa prudence. *

Remarquez encore que le mal qui conſtitue la peine proprement dite, ne doit point être une production naturelle ou une ſuite néceſſaire de l'action même que l'on veut punir : il faut que ce ſoit un mal, pour ainſi dire, *accidentel*, & infligé par la volonté du Souverain. Car tout ce que l'action peut

* » Ex quo etiam intelligitur omni legi civili annexam » eſſe pœnam, vel explicitè, vel implicitè. Nam ubi pœna » neque ſcripto, neque exemplo alicujus qui pœnas Legis » jam tranſgreſſæ dedit, definitur; ibi ſubintelligitur pœ- » nam *arbitrariam* eſſe, nimirum ex arbitrio pendere Le- » giſlatoris.... *Hobbes* de *Cive*, Cap. XIV. § 8.

avoir

avoir par elle-même de mauvais & de dangereux dans ſes effets & dans ſes ſuites inévitables, ne ſçauroit être compté comme provenant de la loi, puiſque tout cela arriveroit également ſans elle. Il faut donc que les menaces du Souverain, pour être de quelque poids, prononcent des peines différentes du mal qui réſulte néceſſairement de la nature de la choſe. *

§ XII.

La promeſſe d'une récompenſe peut-elle faire la ſanction d'une loi, comme la menace d'une peine ?

L'ON demande enfin ſi la ſanction des loix ne peut pas conſiſter auſſibien dans la promeſſe d'une *récompenſe*, que dans la menace de quelque *peine* ? Je réponds qu'en général cela dépend abſolument de la volonté du Souverain, qui peut ſuivant ſa prudence prendre l'une ou l'autre de ces voies, ou même les employer toutes deux. Mais comme il s'agit ici de ſçavoir quel eſt le moyen le plus efficace dont le Souverain puiſſe ſe ſervir pour procurer l'obſervation de ſes loix ; & qu'il eſt certain que l'homme eſt naturellement plus ſenſible au mal qu'au

* Voyez *Locke*. Eſſai Philoſ. Liv. II. Chap. XXVIII. § 6.

bien

bonnes raiſons, avec une ſage modération ; & ſuivant les régles de l'équité & de la prudence. Car s'il accordoit des diſpenſes à trop de gens, ſans diſcernement & ſans choix, il énerveroit l'autorité des loix ; ou s'il les refuſoit en des cas parfaitement ſemblables, une partialité ſi peu raiſonnable ne pourroit que produire de la jalouſie & du mécontentement.

§ XIV.

De la durée des loix, & comment elles s'aboliſſent.

POUR ce qui eſt de la *durée* des loix, & de la *manière dont elles s'aboliſſent*, voici les principes qu'on peut établir.

1°. En général, la durée d'une loi, de même que ſon établiſſement, dépend du bon plaiſir du Souverain, qui ne ſçauroit raiſonnablement ſe lier les mains à cet égard.

2°. Cependant toute loi, par elle-même & de ſa nature, eſt cenſée perpétuelle & faite pour toujours, autant qu'elle ne préſente rien dans ſa diſpoſition ni dans les circonſtances qui l'accompagnent, qui marque évidemment une intention contraire du Légiſlateur, ou qui puiſſe faire préſumer raiſonnablement qu'il ne l'a faite que pour un tems. La loi eſt une régle : or toute régle, par

par elle-même eſt perpétuelle ; & à parler en général, quand le Souverain établit une loi, ce n'eſt point dans l'intention de la révoquer.

3°. Mais comme il peut arriver que l'état des choſes change tellement, qu'une loi ne puiſſe plus avoir lieu ; & qu'elle devienne inutile ou même préjudiciable ; le Souverain peut & doit alors la révoquer ou l'abroger. Ce ſeroit une choſe également abſurde & funeſte à la ſociété, que de prétendre que des loix une fois faites doivent ſubſiſter toujours, quelque inconvénient qu'il en réſulte.

4°. Cette révocation peut ſe faire en deux manières, ou *expreſſément*, ou *tacitement*. Car quand le Souverain, bien inſtruit de l'état des choſes, néglige pendant un long eſpace de tems de faire obſerver une loi, ou qu'il permet formellement que les affaires qui s'y rapportent ſe réglent d'une manière contraire à ſa diſpoſition ; il réſulte de-là une forte préſomption de l'abolition de cette loi, qui tombe ainſi d'elle-même, quoique le Légiſlateur ne l'ait pas expreſſément abrogée.

Nous ne touchons ici comme l'on voit, que les principes généraux. Quant à l'application que l'on doit en faire à chaque

eſpéce de loix, elle demande quelque modification, ſelon leur différente nature. Mais ce n'eſt pas ici le lieu d'entrer dans ce détail.

§ XV.

Combien il y a de ſortes de Loix.

L'ON diviſe la Loi 1°. en loi *Divine* & en loi *Humaine*, ſelon qu'elle a pour auteur, ou *Dieu*, ou les *Hommes*.

2°. La loi Divine eſt encore de deux ſortes, ou *naturelle*, ou *poſitive & révélée*.

La LOI NATURELLE eſt celle qui convient ſi néceſſairement à la nature & à l'état de l'homme, que ſans l'obſervation de ſes maximes, ni les particuliers, ni la ſociété ne ſçauroient ſe maintenir dans un état honnête & avantageux. Et comme cette loi a une convenance eſſentielle avec la conſtitution de la nature humaine, on peut parvenir à la connoître par les ſeules lumières de la raiſon : c'eſt pour cela qu'on l'appelle *naturelle*.

La LOI DIVINE POSITIVE ou RÉVÉLÉE, eſt celle qui n'eſt pas fondée ſur la conſtitution générale de la nature humaine, mais ſeulement ſur la volonté de Dieu ; quoique d'ailleurs cette loi ſoit établie ſur de bonnes raiſons,

raiſons, & qu'elle procure l'avantage de ceux qui la reçoivent.

On trouve des exemples de ces deux ſortes de loix dans celles que Dieu donna autrefois aux Juifs : il eſt aiſé de diſtinguer celles qui étoient *naturelles*, d'avec celles qui étant purement *cérémonielles* ou *politiques*, n'avoient d'autre fondement qu'une volonté particulière de Dieu, accommodée à ce que demandoit l'état actuel de ce peuple.

Pour ce qui eſt des LOIX HUMAINES, conſidérées préciſément comme telles, c'eſt-à-dire, comme venant originairement d'un Souverain qui commande dans la ſociété ; elles ſont toutes *poſitives*. Car quoiqu'il y ait des loix naturelles qui ſont la matière des loix humaines, ce n'eſt point du Légiſlateur humain qu'elles tirent leur force obligatoire : elles obligeroient également ſans ſon intervention, puiſqu'elles émanent de Dieu.

Avant que de ſortir de ces définitions, nous ne devons pas oublier de dire que *la ſcience ou l'art de faire les loix, de les expliquer, & de les appliquer aux actions humaines, s'appelle en général la* JURISPRUDENCE.

CHAPITRE XI.

De la MORALITÉ des actions humaines. *

§ I.

Ce que c'eſt que la moralité *des actions.*

LA LOI étant la régle des actions humaines, ſi l'on compare ces actions avec la Loi, on y remarque ou de la conformité ou de l'oppoſition; & cette ſorte de qualification de nos actions par rapport à la Loi, s'appelle *moralité.*

Le terme de *moralité* vient de celui de *mœurs.* Les *mœurs*, comme on l'a dit ci-devant, ſont les actions libres des hommes, entant qu'on les conſidére comme ſuſceptibles de direction & de régle. Ainſi on nomme MORALITÉ, *le rapport des actions humaines avec la loi qui en eſt la régle*, & l'on appelle MORALE, l'aſſemblage des régles que nous devons ſuivre dans nos actions.

* *Voyez* Droit de la Nature & des Gens. Liv. 1. Ch. 7. & Devoirs de l'Homme & du Citoyen. Liv. 1. Ch. 2. § 11. &c.

§ II.

§ II.

Les actions ſont 1°. *ou* commandées, *ou* défendues; *ou* permiſes.

ON peut conſidérer la moralité des actions ſous deux vues différentes : 1°. par rapport à la manière dont la loi en diſpoſe; & 2°. par rapport à la conformité ou à l'oppoſition de ces mêmes actions avec la loi.

Au premier égard, les actions humaines ſont ou COMMANDÉES, ou DÉFENDUES, ou PERMISES.

Comme l'on eſt indiſpenſablement obligé de faire ce qui eſt ordonné, & de s'abſtenir de ce qui eſt défendu par un ſupérieur légitime; les Juriſconſultes conſidérent les actions commandées comme des actions *néceſſaires*, & les actions défendues comme *impoſſibles*. Ce n'eſt pas que l'homme n'ait le pouvoir phyſique d'agir contre la loi, & qu'il ne puiſſe, s'il le veut, faire uſage de ce pouvoir. Mais comme il agiroit en cela d'une manière oppoſée à la droite raiſon, & contradictoire avec l'état de dépendance dans lequel il ſe trouve; on préſume qu'un homme raiſonnable & vertueux, demeurant tel & agiſſant comme tel, ne ſçauroit faire un ſi mauvais uſage de ſa liberté :

& cette préſomption eſt en elle-même trop raiſonnable & trop honorable à l'humanité pour n'être pas approuvée. Tout ce qui bleſſe l'affection naturelle, la réputation, l'honneur, & en général les bonnes mœurs, doit être préſumé impoſſible, diſent les Juriſconſultes Romains. *

§ III.

Remarques ſur les actions permiſes.

QUANT aux actions *permiſes*, ce ſont celles que la Loi nous laiſſe la liberté de faire, ſi nous le jugeons à propos. ** Sur quoi il faut faire ces deux ou trois remarques.

1°. L'on peut diſtinguer deux ſortes de permiſſion : l'une *pleine* & *abſolue*, qui non-ſeulement donne droit de faire certaines choſes impunément, mais qui emporte de plus une approbation poſitive du Légiſlateur : l'autre eſt une permiſſion *imparfaite*, ou une ſorte de tolérance, qui n'emporte que la ſimple impunité, ſans approbation.

2°. La permiſſion des loix naturelles marque toujours une approbation poſitive du

* » Nam quæ facta lædunt pietatem, exiſtimationem, verecundiam noſtram, & (ut generaliter dixerim) contra bonos mores fiunt, nec facere nos poſſe credendum eſt. » L. 15. D. de condit. inſtitut.

** *Voyez* ci-devant. *Ch.* X § 5.

Légiſ-

Légiſlateur ; & ce que l'on fait en conſéquence eſt toujours fait innocemment, & ſans préjudice des régles du devoir. Car il eſt bien manifeſte que Dieu ne ſçauroit permettre poſitivement la moindre choſe qui ſoit mauvaiſe de ſa nature.

3°. Il n'en eſt pas de même de la permiſſion des loix humaines. A la vérité on peut bien en conclure avec certitude, que le Souverain n'a pas jugé à propos de défendre ou de punir certaines choſes ; mais il ne s'enſuit pas toujours de-là qu'il approuve véritablement ces choſes-là, & moins encore qu'on puiſſe toujours les faire innocemment, en conſcience & ſans manquer à ſes devoirs.

§ IV.

2°. *Les actions ſont bonnes ou juſtes, mauvaiſes ou injuſtes, & indifférentes.*

L'AUTRE manière dont on peut enviſager la moralité des actions humaines, c'eſt par rapport à leur *conformité* ou à leur *oppoſition* avec la Loi. A cet égard, l'on diſtingue les actions en *bonnes* ou *juſtes*, *mauvaiſes* ou *injuſtes*, & en actions *indifférentes*.

Une ACTION MORALEMENT BONNE ou JUSTE eſt celle qui *eſt en elle-même exacte-*

ment conforme à la diſpoſition de quelque Loi obligatoire, & qui d'ailleurs eſt faite dans les diſpoſitions, & accompagnée des circonſtances conformes à l'intention du Légiſlateur.

Je dis 1°. une action *bonne* ou *juſte* : car il n'y a proprement aucune différence entre la *bonté* & la *juſtice* des actions ; & il n'eſt point néceſſaire de s'éloigner ici du langage commun, qui confond ces deux idées. La diſtinction que fait PUFENDORF de ces deux qualités eſt tout-à-fait arbitraire, & il les confond enſuite lui-même. *

Je dis 2°. une action *moralement bonne* ; parceque l'on ne conſidére pas la bonté *intrinſéque* & *naturelle* des actions, en vertu de laquelle elles tournent au *bien phyſique* de l'homme ; mais ſeulement le rapport de convenance qu'elles ont avec la Loi, qui fait leur *bonté morale*. Et quoique ces deux ſortes de bonté ſe trouvent toujours inſéparablement réunies dans les choſes que la loi naturelle ordonne, il ne faut pourtant pas confondre ces deux rapports différens.

* Comparez ce qu'il dit, Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. VII.* § 7. au commencement, avec le § 4. du même Chapitre.

§ V.

§ V.

Conditions requiſes pour rendre une action moralement bonne.

ENFIN, pour faire connoître les conditions générales dont le concours eſt néceſſaire pour rendre une action *moralement bonne*, par rapport à l'agent; j'ajoute que cette action doit être en elle-même exactement conforme à la Loi, & d'ailleurs accompagnée des diſpoſitions que le Légiſlateur demande. Et d'abord, il eſt néceſſaire que cette action rempliſſe préciſément & dans toutes ſes parties la téneur de ce que la Loi ordonne. Car comme la ligne *droite* eſt celle dont tous les points répondent à la régle, ſans qu'aucun s'en écarte le moins du monde; de même, à parler à la rigueur, une action ne peut être juſte, bonne ou droite, qu'elle ne convienne exactement & à tous égards avec la Loi. Mais cela même ne ſuffit pas: il faut de plus que l'action ſoit faite dans les diſpoſitions & de la manière que le Légiſlateur le veut & l'entend. Et premièrement, il eſt néceſſaire qu'elle ſoit faite *avec connoiſſance*; c'eſt-à-dire, qu'il faut ſçavoir que ce que l'on fait eſt conforme à la Loi: autrement, le Légiſlateur n'en tiendroit aucun compte, & l'on agiroit,

agiroit, pour parler ainſi, à pure perte. Enſuite, il faut que l'on agiſſe dans une *intention droite*, & pour une *bonne fin*; ſçavoir, pour remplir les vues du Légiſlateur, & pour rendre à la Loi l'obéiſſance qui lui eſt due: car ſi l'intention de l'agent eſt vicieuſe, l'action, bien loin d'être réputée *bonne*, pourroit être imputée comme *mauvaiſe*. Enfin, l'on doit agir par de bons *motifs*, je veux dire, comme y étant obligé par un principe de reſpect pour le Souverain, de ſoumiſſion à la Loi, & d'amour pour ſon devoir: car l'on voit bien que le Légiſlateur exige toutes ces diſpoſitions.

§ VI.

De la nature des actions mauvaiſes *ou* injuſtes.

CE que l'on vient de dire des bonnes actions fait aſſés connoître quelle eſt la nature des ACTIONS MAUVAISES ou INJUSTES. En général, ce ſont celles qui *ou par elles-mêmes, ou par les circonſtances qui les accompagnent, ſont contraires à la diſpoſition d'une loi obligatoire, ou à l'intention du Légiſlateur.*

Il y a donc deux ſources générales de l'injuſtice des actions: l'une vient de l'action conſidérée en elle-même, & de ſon oppoſition

ſition manifeſte à ce que la Loi commande ou défend : tel eſt par exemple le meurtre d'un innocent, &c. Et toutes ces ſortes d'actions matériellement mauvaiſes ne ſçauroient devenir bonnes, quelle que puiſſe être d'ailleurs l'intention ou le motif de l'agent. L'on ne peut point employer ſes propres péchés comme des moyens légitimes pour parvenir à une fin bonne d'elle-même ; & c'eſt ainſi qu'il faut entendre la maxime commune : QU'ON *ne doit jamais faire du mal, afin qu'il en arrive du bien.* Mais une action bonne en elle-même & quant à ſa ſubſtance, peut devenir mauvaiſe, ſi elle eſt faite dans des diſpoſitions ou accompagnée de circonſtances directement contraires à l'intention du Légiſlateur; comme ſi elle eſt faite dans un mauvais but, ou par quelque motif vicieux. Etre libéral & généreux envers ſes concitoyens, eſt une choſe bonne & louable en elle-même : mais ſi l'on n'exerce cette généroſité que par des vues d'ambition, pour devenir inſenſiblement le maître de tout, & pour opprimer la liberté publique, le vice du motif & l'injuſtice de la fin rendent cette action criminelle.

§ VII.

§ VII.

Toutes les actions juſtes ſont également juſtes : mais les actions injuſtes ſont plus ou moins injuſtes.

A proprement parler, toutes les actions *juſtes* le ſont également ; puiſqu'elles ont toutes une exacte conformité avec la Loi. Il n'en eſt pas de même des actions *injuſtes* ou *mauvaiſes*, qui ſuivant qu'elles ſe trouvent plus ou moins oppoſées à la Loi, ſont auſſi plus ou moins vicieuſes ; ſemblables en cela aux lignes *courbes*, qui le ſont plus ou moins, à proportion qu'elles s'écartent plus ou moins de la *régle*. On peut donc manquer à ſes devoirs en pluſieurs manières. Quelquefois on viole la Loi de *propos délibéré* & par *malice ;* ce qui eſt ſans contredit le plus haut dégré de méchanceté, puiſqu'une telle conduite indique manifeſtement un mépris formel & réfléchi du Légiſlateur & de ſes ordres : mais quelquefois on ne péche que par *inattention* & par *négligence*, ce qui eſt plutôt une *faute* qu'un *crime*. D'ailleurs, l'on comprend bien que cette négligence a ſes *dégrés*, & qu'elle peut être plus ou moins grande, plus ou moins blâmable. Et comme dans toutes les choſes qui ne ſont pas ſuſceptibles d'une meſure exacte & mathé-

ma-

matique, l'on peut toujours au moins distinguer trois dégrés ; sçavoir, deux *extrêmes* & un *milieu* ; c'est aussi ce qui fait que les Jurisconsultes distinguent trois dégrés de fautes ou de négligences : une faute *grossière*, une faute *légère* & une faute *très-légère*. Il suffit d'indiquer ici ces principes, dont l'explication & le détail trouvent leur place naturelle quand on en vient aux questions particulières.

§ VIII.

Caractère essentiel des actions injustes.

Au reste, il faut bien remarquer que ce qui constitue essentiellement la nature des actions injustes, c'est leur opposition directe ou leur contrariété avec la disposition de la Loi, ou avec l'intention du Législateur ; ce qui produit un vice intrinséque dans la matière ou dans la forme de ces actions. Car quoiqu'il soit nécessaire, comme on l'a dit, pour rendre une action moralement bonne, qu'elle soit de tout point conforme à la Loi, & pour le fonds & pour la manière & les circonstances ; il n'en faut pas conclure que le défaut de quelqu'une de ces conditions rende toujours l'action positivement mauvaise ou criminelle. Il faut pour produire cet effet, qu'il

qu'il y ait oppoſition directe, ou contrariété formelle entre l'action & la Loi : un ſimple défaut de conformité ne ſuffit pas pour cela. Ce défaut ſuffit à la vérité pour faire que l'action ne ſoit pas poſitivement bonne ou juſte ; mais non pour la rendre mauvaiſe : elle devient ſimplement indifférente. Par exemple, ſi l'on fait une action bonne en elle-même ſans connoiſſance de cauſe, & en ignorant que la Loi l'ordonne ; ou bien, ſi l'on agit par un motif différent de celui que preſcrit la Loi, mais qui eſt en lui-même innocent & non-vicieux, l'action n'eſt réputée ni *bonne* ni *mauvaiſe* ; elle eſt ſimplement *indifférente*.

§ IX.

Des actions indifférentes.

IL y a donc des ACTIONS INDIFFÉRENTES, qui tiennent, pour ainſi dire, le milieu entre les actions *juſtes* & *injuſtes*. Ce ſont celles *qui ne ſont ni ordonnées ni défendues ; mais que la Loi nous laiſſe en liberté de faire ou de ne pas faire, ſelon qu'on le trouve à propos*. C'eſt-à-dire, que ces actions ſe rapportent à une loi *de ſimple permiſſion*, & non à une loi *obligatoire*.

Or qu'il y ait en effet de telles actions ; c'eſt dequoi l'on ne ſçauroit douter raiſon-

nablement. Car combien n'y a-t-il pas de choſes qui ne ſont ni commandées ni défendues par aucune loi, ſoit divine, ſoit humaine; & qui par conſéquent n'ayant rien d'obligatoire, ſont laiſſées à la liberté, & peuvent être faites ou omiſes, ainſi qu'on le juge à propos? C'eſt donc une vaine ſubtilité que l'opinion des ſcholaſtiques, qui prétendent qu'une action ne peut être indifférente, ſinon lorſqu'on la conſidére par abſtraction, & comme détachée de toutes les circonſtances particulières de la perſonne, du tems, du lieu, de l'intention & de la manière. Une action ſéparée de toutes ces circonſtances eſt un pur *être de raiſon*; & s'il y a véritablement des actions indifférentes, comme cela eſt inconteſtable, il faut qu'elles le ſoient par rapport à certaines circonſtances des perſonnes, des tems & des lieux, &c.

§ X.

Diviſion des bonnes & des mauvaiſes actions.

L'ON peut ranger ſous différentes claſſes les actions bonnes ou mauvaiſes, ſelon l'objet auquel elles ſe rapportent. Les *bonnes* actions qui concernent Dieu, ſont compriſes ſous le nom de PIÉTÉ. Celles qui nous regardent nous-mêmes ſont déſignées par

les

les mots de SAGESSE, TEMPÉRANCE, MODÉRATION. Celles qui ſe rapportent aux autres hommes ſont renfermées ſous les termes de JUSTICE & de BIENVEILLANCE. Nous ne faiſons qu'indiquer ici d'avance cette diſtinction, parcequ'il faudra y revenir en traitant de la Loi naturelle. La même diſtinction s'applique aux actions mauvaiſes; qui appartiennent ou à l'IMPIÉTÉ ou à l'INTEMPÉRANCE, ou à l'INJUSTICE.

§ XI.

De la Juſtice & de ſes différentes eſpéces.

ON propoſe ordinairement pluſieurs diviſions de la Juſtice. Pour en dire quelque choſe, nous remarquerons:

1°. Que l'on peut en général diviſer la Juſtice en *parfaite* ou *rigoureuſe*, & *imparfaite* ou *non-rigoureuſe*. La première eſt celle par laquelle *nous nous acquittons envers le prochain de tout ce qui lui eſt dû en vertu d'un droit parfait & rigoureux*, c'eſt-à-dire, dont il peut raiſonnablement exiger l'exécution par la force, ſi l'on n'y ſatisfait pas de bon gré; & c'eſt dans ce ſens étroit que l'on prend le plus ſouvent le terme de Juſtice. La ſeconde eſt celle par laquelle *on rend à autrui les devoirs qui ne lui ſont dûs qu'en vertu d'une obligation*

gation imparfaite & non-rigoureuſe, qui ne peuvent point être exigés par les voies de la contrainte ; mais dont l'accompliſſement eſt laiſſé à l'honneur & à la conſcience de chacun *. Et ces ſortes de devoirs ſont pour l'ordinaire compris ſous les noms d'*humanité*, de *charité* ou de *bienveillance*, par oppoſition à la Juſtice rigoureuſe & proprement ainſi nommée. Cette diviſion de la Juſtice revient à celle de GROTIUS en Juſtice *explétrice* & *attributive*.

2°. L'on pourroit enſuite ſubdiviſer la Juſtice rigoureuſe en celle qui s'exerce d'*égal à égal*, & celle qui a lieu entre un *Supérieur* & un *Inférieur* **. Celle-là eſt d'autant de différentes eſpéces qu'il y a de devoirs qu'un homme peut exiger à la rigueur de tout autre homme, conſidéré comme tel, & un citoyen de tout autre citoyen du même État. Celle-ci renfermera autant d'eſpéces qu'il y a de différentes ſociétés, où les uns commandent & les autres obéiſſent ***.

3°. Il y a d'autres diviſions de la Juſtice ; mais qui nous paroiſſent peu préciſes & de peu

* *Voyez* ci-devant. *Ch. VII.* §. 8.

** Cela revient à peu-près au *Jus rectorium* & *aquatorium* de *Grotius*. Liv. I. Ch. 5. §. num. 3.

*** Voyez *Buddæus* Elementa Philoſ. pract. Part. II. Cap. II. § 46.

d'utilité. Par exemple, celle de Juſtice *univerſelle* & *particulière*, priſe de la manière que PUFENDORF l'explique, ſemble vicieuſe, en ce que l'un des membres de la diviſion ſe trouve renfermé dans l'autre. * La ſubdiviſion de la Juſtice particulière en *diſtributive* & *permutative*, eſt incomplette; puiſqu'elle ne renferme que ce que l'on doit à autrui en vertu de quelque engagement où l'on eſt entré, quoiqu'il y ait pluſieurs choſes que le prochain peut exiger de nous à la rigueur, indépendamment de tout accord & de toute convention. Et en général, on peut remarquer par la lecture de tout ce que GROTIUS & PUFENDORF ont écrit ſur cette matière, qu'ils ſont embarraſſés eux-mêmes à donner des idées nettes & préciſes de ces différentes eſpéces de Juſtice. Ce qui montre bien qu'il vaut mieux laiſſer là toutes ces diviſions ſcholaſtiques, inventées à l'imitation de celles d'*Ariſtote*, & s'en tenir aux premières idées que nous avons indiquées. Auſſi n'eſt-ce que par reſpect pour l'opinion commune que nous en avons parlé.**

* *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VII.* § 8. & les Dev. de l'Homme & du Citoy. *Liv. I. Ch. II.* §. 14. avec les notes de M. *Barbeyrac.*

** Voyez *Grotius*, Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I.* §. 8. & *Pufend.* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VII.* §§ 9. 10. 11. 12. avec les notes de M. *Barbeyrac.*

§ XII.

§ XII.

De l'eſtimation relative des actions morales.

OUTRE ce qu'on peut nommer la *qualité* des actions morales, on y conſidére encore une ſorte de *quantité*, qui fait qu'en comparant les bonnes actions entr'elles, & les mauvaiſes auſſi entr'elles, on en fait une *eſtimation* relative, pour marquer le plus ou le moins de bien ou de mal qui ſe trouve dans chacune. Indiquons ici les principes qui doivent ſervir à cette eſtimation.

1°. On peut d'abord conſidérer ces actions *par rapport à leur objet*. Plus l'objet eſt noble, plus une bonne action faite envers cet objet eſt cenſée excellente ; comme au contraire une mauvaiſe action en eſt plus criminelle.

2°. *Par rapport à la qualité & à l'état de l'agent.* Ainſi un bienfait reçu d'un ennemi, ſurpaſſe celui qu'on reçoit d'un ami. Et au contraire, l'injure d'un ami eſt plus ſenſible & plus atroce, que celle qui vient d'un ennemi.

3°. *Par rapport à la nature même des actions*, ſelon qu'il y a plus ou moins de peine à les faire. Plus une bonne action eſt difficile, toutes choſes d'ailleurs égales, plus elle eſt belle & louable. Mais plus il étoit

facile de s'abſtenir d'une mauvaiſe action ; plus elle eſt énorme & condamnable, en comparaiſon d'une autre de même epéce.

4°. *Par rapport aux effets & aux ſuites de l'action.* Une action eſt d'autant meilleure ou pire, qu'on a pu prévoir que les ſuites en devoient être plus ou moins avantageuſes, ou nuiſibles.

5°. On peut ajouter les circonſtances du lieu, &c. qui peuvent encore rendre les bonnes ou les mauvaiſes actions plus excellentes ou plus mauvaiſes les unes que les autres. Nous tirons ces remarques d'une note de M. BARBEYRAC ſur PUFENDORF *.

§. XIII.

La moralité convient aux perſonnes auſſi-bien qu'aux actions.

REMARQUONS enfin qu'on attribue la moralité aux perſonnes auſſi-bien qu'aux actions ; & comme les actions ſont bonnes ou mauvaiſes, juſtes ou injuſtes, l'on dit auſſi des hommes, qu'ils ſont vertueux ou vicieux, bons ou méchans.

Un homme *vertueux* eſt *celui qui a l'habitude d'agir conformément aux loix & à ſon de-*

* *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Chap. VIII.* § 5. not. 1.

voir

voir. Un homme *vicieux* eſt *celui qui a l'habitude oppoſée.*

La *vertu* conſiſte donc dans l'*habitude d'agir conformément aux loix ;* & le *vice* dans *l'habitude contraire.*

Je dis que la vertu & le vice ſont des *habitudes.* Ainſi pour bien juger de ces deux caractères, on ne doit pas s'arrêter à quelques actions particulières & paſſagères ; il faut conſidérer toute la ſuite de la vie, & la conduite ordinaire d'un homme. L'on ne mettra donc pas au rang des hommes vicieux ceux qui par foibleſſe ou autrement, ſe ſont quelquefois laiſſé aller à commettre quelques mauvaiſes actions ; comme ceux-là auſſi ne méritent pas le titre de gens de bien, qui dans certains cas particuliers, ont fait quelques actes de vertu. Une vertu parfaite de tout point & à tous égards, ne ſe trouve point parmi les hommes ; & la foibleſſe inſéparable de l'humanité, exige qu'on ne les juge pas à toute rigueur. Comme l'on avoue qu'un homme vertueux peut commettre par foibleſſe pluſieurs actions injuſtes ; l'équité veut auſſi que l'on reconnoiſſe, qu'un homme qui aura contracté l'habitude de pluſieurs vices, peut cependant en certains cas faire quelques bonnes actions, reconnues pour

telles, & faites comme telles. Ne ſuppoſons pas les hommes plus méchans qu'ils ne ſont, & diſtinguons avec autant de ſoin les dégrès de méchanceté & de vice, que ceux de probité & de vertu.

Fin de la première Partie.

TABLE

TABLE

Des Chapitres & des Articles contenus dans cette première Partie.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature de l'homme conſidéré par rapport au Droit : de l'Entendement, & de ce qui a rapport à cette faculté.

§ I. *Deſſein de cet Ouvrage : ce que c'eſt que Droit Naturel.* Page 1

§ II. *Il faut tirer les principes de cette ſcience de la nature & de l'état de l'homme.* 2

§ III. *Définition de l'homme ; quelle eſt ſa nature.* 3

§ IV. *Différentes actions de l'homme : quelles ſont celles qui ſont l'objet du Droit.* 5

§ V. *Principales facultés de l'ame.* 6

§ VI. *L'Entendement : ce que c'eſt que vérité.* 7

§ VII. *Principe : L'Entendement eſt naturellement droit.* 8

§ VIII. *Comment ſe forme la perception. Attention, examen.* 10

§ IX. *Evidence ; probabilité.* 11

§ X. *Ce que c'eſt que les ſens, l'imagination, la mémoire.* 12

§ XI. *La perfection de l'entendement conſiſte dans la*

connoiſſance de la vérité. Deux obſtacles à cette perfection, l'ignorance & l'erreur. 13
§ XII. *Différentes ſortes d'erreurs.* 1°. *Erreur de droit & de fait:* 2°. *volontaire & involontaire:* 3° *eſſentielle & accidentelle.* 15

CHAPITRE II.

Suite des principes ſur la nature de l'homme : de la volonté & de la liberté.

§ I. *La volonté. Ce que c'eſt que le bonheur, le bien.* 19
§ II. *Inſtincts, inclinations, paſſions.* 20
§ III. *Liberté : en quoi elle conſiſte.* 22
§ IV. *Uſage de la liberté dans nos jugemens par rapport au vrai.* 24
§ V. *La liberté a ſon uſage, même à l'égard des choſes évidentes.* 26
§ VI. *Uſage de la liberté par rapport au bien & au mal.* 28
§ VII. *Par rapport aux choſes indifférentes.* 30
§ VIII. & IX. *Pourquoi l'exercice de la Liberté ſe trouve reſtreint aux vérités non-évidentes & aux biens particuliers.* 31 & 33
§ X. *La preuve de la liberté, qui ſe tire du ſentiment intérieur, eſt ſupérieure à tout.* 34
§ XI. *Pourquoi l'on a mis en queſtion la liberté.* 38
§ XII. *Des actions volontaires & involontaires : libres, néceſſaires & contraintes.* 40
§ XIII. *Nos facultés s'entr'aident réciproquement.* 43
§ XIV. *Ce que c'eſt que la raiſon & la vertu.* 44
§ XV. *Cauſe de la diverſité qu'il y a dans la conduite des hommes.* 46
§ XVI. *La raiſon peut toujours être la maîtreſſe.* 47

TABLE.

CHAPITRE III.

Que l'homme ainſi conſtitué, eſt une créature capable de direction morale, & comptable de ſes actions.

§ I. *L'homme eſt capable de direction dans ſa conduite.* 49
§ II. *Il eſt comptable de ſes actions : elles peuvent lui être imputées.* 50
§ III. *Principe ſur l'imputabilité. Il ne faut pas la confondre avec l'imputation.* 51

CHAPITRE IV.

Où l'on continue à rechercher ce qui regarde la nature humaine, en conſidérant les divers états de l'homme.

§ I. *Définition. Diviſion.* 54
§ II. *Etats primitifs & originaires.* 1. *Etat de l'homme par rapport à Dieu.* ibid.
§ III. 2. *Etat de Société.* 55
§ IV. 3. *Etat de Solitude.* 4. *Paix. Guerre.* 56
§ V. *Etat de l'homme à l'égard des biens de la terre.* 58
§ VI. *Etats acceſſoires ou adventifs.* 1. *La famille.* 2. *Le mariage.* 59
§ VII. 3. *Foibleſſe de l'homme à ſa naiſſance.* 4. *Dépendance naturelle des enfans de leurs pères & mères.* 60
§ VIII. 5. *L'état de propriété.* 61
§ IX. 6. *Etat civil : gouvernement.* 62
§ X. *L'état civil & la propriété des biens donnent lieu à pluſieurs états acceſſoires.* ibid.
§ XI. *Véritable idée de l'état naturel de l'homme.* 63
§ XII. *Différence des états originaires & adventifs.* 65

CHA-

TABLE.

CHAPITRE V.

Que l'homme doit ſuivre une régle dans ſa conduite: quel eſt le moyen de trouver cette régle; & des fondemens du Droit en général.

§. I. *Ce que c'eſt qu'une Régle.* 66
§ II. *Il n'eſt pas convenable que l'homme vive ſans aucune régle.* 67
§ III. *La régle ſuppoſe un but, une fin.* 68
§ IV. *La dernière fin de l'homme eſt ſon bonheur.* 69
§ V. *C'eſt le ſyſtême de la Providence.* 70
§ VI. *Le deſir de la félicité eſt eſſentiel à l'homme: il eſt inſéparable de la raiſon.* 71
§ VII. *L'amour de nous-mêmes eſt un principe qui n'a rien de vicieux en ſoi.* ibid.
§ VIII. *L'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raiſon.* 73
§ IX. *La Raiſon eſt donc la régle primitive de l'homme.* 75
§ X. *Ce que c'eſt que le Droit en général.* ibid.

CHAPITRE VI.

Régles générales de conduite que la Raiſon nous donne. De la nature de l'Obligation, & de ſes premiers fondemens.

§ I. *La Raiſon nous donne diverſes régles de conduite.* 78
§ II. I. RÉGLE. *Faire un juſte diſcernement des biens & des maux.* 79
§ III. II. RÉGLE. *Le vrai bonheur ne ſçauroit conſiſter dans des choſes incompatibles avec la nature & l'état de l'homme.* 82
§ IV. III. RÉGLE. *Comparer enſemble le préſent & l'avenir.* IV. RÉGLE. *Ne pas rechercher*

un

un bien qui apporte un mal plus grand. V. RÉGLE. *Souffrir un mal léger dont la ſuite eſt un bien conſidérable.* 83-84
§ V. VI. RÉGLE. *Donner la préférence aux biens les plus excellens.* 85
§ VI. VII. RÉGLE. *Dans certains cas, la ſeule poſſibilité, & à plus forte raiſon la vraiſemblance, doit nous déterminer.* 86
§ VII. VIII. RÉGLE. *Prendre le goût des vrais biens.* 88
§ VIII. *Notre eſprit acquieſce naturellement à ces maximes, & elles doivent influer ſur notre conduite.* 89
§ IX. *Ce que c'eſt que l'obligation conſidérée en général.* 91
§ X. *L'obligation peut être plus ou moins forte.* 93
§ XI. *Sentiment de M. Clark ſur la nature & l'origine de l'obligation.* 94
§ XII. *Sentiment de M. Barbeyrac ſur le même ſujet.* 96
§ XIII. *Deux ſortes d'obligations. Obligation interne: obligation externe.* 98

CHAPITRE VII.

Du Droit pris pour faculté, & de l'obligation qui y répond.

§. I. *Le terme de Droit ſe prend en pluſieurs ſens particuliers, qui tous découlent de la notion générale.* 100
§ II. *Ce que c'eſt que le Droit pris pour faculté.* 101
§ III. *Il faut bien diſtinguer le ſimple pouvoir du droit.* 102
§ IV. *Fondement général des droits de l'homme.* 104
§ V. *Le droit produit l'obligation.* 105

TABLE.

CHAPITRE V.

Que l'homme doit ſuivre une régle dans ſa conduite: quel eſt le moyen de trouver cette régle; & des fondemens du Droit en général.

§. I. *Ce que c'eſt qu'une Régle.* 66
§ II. *Il n'eſt pas convenable que l'homme vive ſans aucune régle.* 67
§ III. *La régle ſuppoſe un but, une fin.* 68
§ IV. *La dernière fin de l'homme eſt ſon bonheur.* 69
§ V. *C'eſt le ſyſtême de la Providence.* 70
§ VI. *Le deſir de la félicité eſt eſſentiel à l'homme: il eſt inſeparable de la raiſon.* 71
§ VII. *L'amour de nous-mêmes eſt un principe qui n'a rien de vicieux en ſoi.* ibid.
§ VIII. *L'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raiſon.* 73
§ IX. *La Raiſon eſt donc la régle primitive de l'homme.* 75
§ X. *Ce que c'eſt que le Droit en général.* ibid.

CHAPITRE VI.

Régles générales de conduite que la Raiſon nous donne. De la nature de l'Obligation, & de ſes premiers fondemens.

§ I. *La Raiſon nous donne diverſes régles de conduite.* 78
§ II. I. RÉGLE. *Faire un juſte diſcernement des biens & des maux.* 79
§ III. II. RÉGLE. *Le vrai bonheur ne ſçauroit conſiſter dans des choſes incompatibles avec la nature & l'état de l'homme.* 82
§ IV. III. RÉGLE. *Comparer enſemble le préſent & l'avenir.* IV. RÉGLE. *Ne pas rechercher*

un

un bien qui apporte un mal plus grand. V. RÉGLE. *Souffrir un mal léger dont la ſuite eſt un bien conſidérable.* 83-84
§ V. VI. RÉGLE. *Donner la préférence aux biens les plus excellens.* 85
§ VI. VII. RÉGLE. *Dans certains cas, la ſeule poſſibilité, & à plus forte raiſon la vraiſemblance, doit nous déterminer.* 86
§ VII. VIII. RÉGLE. *Prendre le goût des vrais biens.* 88
§ VIII. *Notre eſprit acquieſce naturellement à ces maximes, & elles doivent influer ſur notre conduite.* 89
§ IX. *Ce que c'eſt que l'obligation conſidérée en général.* 91
§ X. *L'obligation peut être plus ou moins forte.* 93
§ XI. *Sentiment de M. Clark ſur la nature & l'origine de l'obligation.* 94
§ XII. *Sentiment de M. Barbeyrac ſur le même ſujet.* 96
§ XIII. *Deux ſortes d'obligations. Obligation interne: obligation externe.* 98

CHAPITRE VII.

Du Droit pris pour faculté, & de l'obligation qui y répond.

§. I. *Le terme de Droit ſe prend en pluſieurs ſens particuliers, qui tous découlent de la notion générale.* 100
§ II. *Ce que c'eſt que le Droit pris pour faculté.* 101
§ III. *Il faut bien diſtinguer le ſimple pouvoir du droit.* 102
§ IV. *Fondement général des droits de l'homme.* 104
§ V. *Le droit produit l'obligation.* 105

connoiſſance de la vérité. Deux obſtacles à cette perfection, l'ignorance & l'erreur. 13
§ XII. *Différentes ſortes d'erreurs.* 1°. *Erreur de droit & de fait :* 2°. *volontaire & involontaire :* 3° *eſſentielle & accidentelle.* 15

CHAPITRE II.

Suite des principes ſur la nature de l'homme : de la volonté & de la liberté.

§ I. *La volonté. Ce que c'eſt que le bonheur, le bien.* 19
§ II. *Inſtincts, inclinations, paſſions.* 20
§ III. *Liberté : en quoi elle conſiſte.* 22
§ IV. *Uſage de la liberté dans nos jugemens par rapport au vrai.* 24
§ V. *La liberté a ſon uſage, même à l'égard des choſes évidentes.* 26
§ VI. *Uſage de la liberté par rapport au bien & au mal.* 28
§ VII. *Par rapport aux choſes indifférentes.* 30
§ VIII. & IX. *Pourquoi l'exercice de la Liberté ſe trouve reſtreint aux vérités non-évidentes & aux biens particuliers.* 31 & 33
§ X. *La preuve de la liberté, qui ſe tire du ſentiment intérieur, eſt ſupérieure à tout.* 34
§ XI. *Pourquoi l'on a mis en queſtion la liberté.* 38
§ XII. *Des actions volontaires & involontaires : libres, néceſſaires & contraintes.* 40
§ XIII. *Nos facultés s'entr'aident réciproquement.* 43
§ XIV. *Ce que c'eſt que la raiſon & la vertu.* 44
§ XV. *Cauſe de la diverſité qu'il y a dans la conduite des hommes.* 46
§ XVI. *La raiſon peut toujours être la maîtreſſe.* 47

TABLE.

CHAPITRE III.

Que l'homme ainſi conſtitué, eſt une créature capable de direction morale, & comptable de ſes actions.

§ I. *L'homme eſt capable de direction dans ſa conduite.* 49
§ II. *Il eſt comptable de ſes actions : elles peuvent lui être imputées.* 50
§ III. *Principe ſur l'imputabilité. Il ne faut pas la confondre avec l'imputation.* 51

CHAPITRE IV.

Où l'on continue à rechercher ce qui regarde la nature humaine, en conſidérant les divers états de l'homme.

§ I. *Définition. Diviſion.* 54
§ II. *Etats primitifs & originaires.* 1. *Etat de l'homme par rapport à Dieu.* ibid.
§ III. 2. *Etat de Société.* 55
§ IV. 3. *Etat de Solitude.* 4. *Paix. Guerre.* 56
§ V. *Etat de l'homme à l'égard des biens de la terre.* 58
§ VI. *Etats acceſſoires ou adventifs.* 1. *La famille.* 2. *Le mariage.* 59
§ VII. 3. *Foibleſſe de l'homme à ſa naiſſance.* 4. *Dépendance naturelle des enfans de leurs pères & mères.* 60
§ VIII. 5. *L'état de propriété.* 61
§ IX. 6. *Etat civil : gouvernement.* 62
§ X. *L'état civil & la propriété des biens donnent lieu à pluſieurs états acceſſoires.* ibid.
§ XI. *Véritable idée de l'état naturel de l'homme.* 63
§ XII. *Différence des états originaires & adventifs.* 65

CHA-

TABLE.

CHAPITRE V.

Que l'homme doit ſuivre une régle dans ſa conduite: quel eſt le moyen de trouver cette régle; & des fondemens du Droit en général.

§. I. *Ce que c'eſt qu'une Régle.* 66
§ II. *Il n'eſt pas convenable que l'homme vive ſans aucune régle.* 67
§ III. *La régle ſuppoſe un but, une fin.* 68
§ IV. *La dernière fin de l'homme eſt ſon bonheur.* 69
§ V. *C'eſt le ſyſtême de la Providence.* 70
§ VI. *Le deſir de la félicité eſt eſſentiel à l'homme: il eſt inſéparable de la raiſon.* 71
§ VII. *L'amour de nous-mêmes eſt un principe qui n'a rien de vicieux en ſoi.* ibid.
§ VIII. *L'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raiſon.* 73
§ IX. *La Raiſon eſt donc la régle primitive de l'homme.* 75
§ X. *Ce que c'eſt que le Droit en général.* ibid.

CHAPITRE VI.

Régles générales de conduite que la Raiſon nous donne. De la nature de l'Obligation, & de ſes premiers fondemens.

§ I. *La Raiſon nous donne diverſes régles de conduite.* 78
§ II. I. RÉGLE. *Faire un juſte diſcernement des biens & des maux.* 79
§ III. II. RÉGLE. *Le vrai bonheur ne ſçauroit conſiſter dans des choſes incompatibles avec la nature & l'état de l'homme.* 82
§ IV. III. RÉGLE. *Comparer enſemble le préſent & l'avenir.* IV. RÉGLE. *Ne pas rechercher*

un

un bien qui apporte un mal plus grand. V. RÉGLE. *Souffrir un mal léger dont la ſuite eſt un bien conſidérable.* 83-84
§ V. VI. RÉGLE. *Donner la préférence aux biens les plus excellens.* 85
§ VI. VII. RÉGLE. *Dans certains cas, la ſeule poſſibilité, & à plus forte raiſon la vraiſemblance, doit nous déterminer.* 86
§ VII. VIII. RÉGLE. *Prendre le goût des vrais biens.* 88
§ VIII. *Notre eſprit acquieſce naturellement à ces maximes, & elles doivent influer ſur notre conduite.* 89
§ IX. *Ce que c'eſt que l'obligation conſidérée en général.* 91
§ X. *L'obligation peut être plus ou moins forte.* 93
§ XI. *Sentiment de M. Clark ſur la nature & l'origine de l'obligation.* 94
§ XII. *Sentiment de M. Barbeyrac ſur le même ſujet.* 96
§ XIII. *Deux ſortes d'obligations. Obligation interne: obligation externe.* 98

CHAPITRE VII.

Du Droit pris pour faculté, & de l'obligation qui y répond.

§. I. *Le terme de Droit ſe prend en pluſieurs ſens particuliers, qui tous découlent de la notion générale.* 100
§ II. *Ce que c'eſt que le Droit pris pour faculté.* 101
§ III. *Il faut bien diſtinguer le ſimple pouvoir du droit.* 102
§ IV. *Fondement général des droits de l'homme.* 104
§ V. *Le droit produit l'obligation.* 105

§ VI. *Le droit & l'obligation ſont deux idées relatives.* 106
§ VII. *Dans quel tems l'homme eſt ſuſceptible de droit & d'obligation.* 107
§ VIII. *Les droits & les obligations ſont de pluſieurs ſortes.* 108

CHAPITRE VIII.

De la Loi en général.

§ I. & II. *L'homme par ſa nature étant un être dépendant, la Loi doit être la régle de ſes actions.* 114
§ III. *Définition de la Loi.* 116
§ IV. *Pourquoi on définit la Loi une régle preſcrite.* 117
§ V. & VI. *Ce que c'eſt que le Souverain, la Souveraineté & le droit de commander.* 118

CHAPITRE IX.

Des fondemens de la Souveraineté, ou du droit de commander.

§ I. Prem. Rem. *Il s'agit ici d'une Souveraineté néceſſaire.* 121
§ II. II. Rem. *Il n'y a ni Souveraineté ni dépendance néceſſaire entre des êtres parfaitemens égaux.* 122
§ III. *Différentes opinions ſur l'origine & les fondemens de la Souveraineté.* 123
§ IV. *Examen de ces opinions.* 1°. *La ſeule ſupériorité de puiſſance ne ſuffit pas pour donner le droit de commander.* 125
§ V. 2°. *Ni la ſeule excellence ou ſupériorité de nature.* 128
§ VI. 3°. *Ni la ſeule qualité de créateur.* 130
§ VII. *Véritables fondemens de la Souveraineté;*

la puiſſance, la ſageſſe, la bonté jointes enſemble. 132
§ VIII. *Explication de notre ſentiment.* 134
§ IX. *Il ne faut point ſéparer les unes des autres ces qualités, qui ſont le droit du Souverain.* 137
§ X. *Qui ſont les Sujets. Fondemens de la dépendance.* 139
§ XI. *L'obligation que produit la Loi eſt la plus parfaite que l'on puiſſe imaginer.* 140
§ XII. *Cette obligation eſt interne & externe en même tems.* 143

CHAPITRE X.

De la fin des Loix, de leurs caractères & de leurs différences, &c.

§ I. & II. *De la fin des loix, ſoit à l'égard des ſujets, ſoit par rapport au ſouverain.* 145-146
§ III. *Le but des loix n'eſt pas de gêner la liberté; mais de la diriger convenablement.* 147
§ IV. *Examen de ce que Pufendorf dit à ce ſujet.* 148
§ V. *De la diſtinction de la Loi, en loi obligatoire, & de ſimple permiſſion.* 149
§ VI. *Sentimens de Grotius & de Pufendorf là-deſſus.* 150
§ VII. *Les droits dont les hommes jouiſſent dans la ſociété, ſont fondés ſur cette permiſſion.* 151
§ VIII. *Quelle eſt la matière des loix.* 153
§ IX. *Conditions internes d'une Loi: qu'elle ſoit poſſible, utile & juſte.* ibid.
§ X & XI. *Conditions externes: que la Loi ſoit notifiée, & accompagnée d'une ſanction.* 154-155
§ XII. *La promeſſe d'une récompenſe peut-elle faire la ſanction d'une loi comme la menace d'une peine?* 157

d'utilité. Par exemple, celle de Juſtice *univerſelle* & *particulière*, priſe de la manière que PUFENDORF l'explique, ſemble vicieuſe, en ce que l'un des membres de la diviſion ſe trouve renfermé dans l'autre. * La ſubdiviſion de la Juſtice particulière en *diſtributive* & *permutative*, eſt incomplette; puiſqu'elle ne renferme que ce que l'on doit à autrui en vertu de quelque engagement où l'on eſt entré, quoiqu'il y ait pluſieurs choſes que le prochain peut exiger de nous à la rigueur, indépendamment de tout accord & de toute convention. Et en général, on peut remarquer par la lecture de tout ce que GROTIUS & PUFENDORF ont écrit ſur cette matière, qu'ils ſont embarraſſés eux-mêmes à donner des idées nettes & préciſes de ces différentes eſpéces de Juſtice. Ce qui montre bien qu'il vaut mieux laiſſer là toutes ces diviſions ſcholaſtiques, inventées à l'imitation de celles d'*Ariſtote*, & s'en tenir aux premières idées que nous avons indiquées. Auſſi n'eſt-ce que par reſpect pour l'opinion commune que nous en avons parlé.**

* *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VII.* § 8. & les Dev. de l'Homme & du Citoy. *Liv. I. Ch. II.* §. 14. avec les notes de M. *Barbeyrac.*

** Voyez *Grotius*, Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I.* §. 8. & *Pufend.* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VII.* §§ 9. 10. 11. 12. avec les notes de M. *Barbeyrac.*

§ XII.

§ XII.

De l'eſtimation relative des actions morales.

OUTRE ce qu'on peut nommer la *qualité* des actions morales, on y conſidére encore une ſorte de *quantité*, qui fait qu'en comparant les bonnes actions entr'elles, & les mauvaiſes auſſi entr'elles, on en fait une *eſtimation* relative, pour marquer le plus ou le moins de bien ou de mal qui ſe trouve dans chacune. Indiquons ici les principes qui doivent ſervir à cette eſtimation.

1°. On peut d'abord conſidérer ces actions *par rapport à leur objet*. Plus l'objet eſt noble, plus une bonne action faite envers cet objet eſt cenſée excellente; comme au contraire une mauvaiſe action en eſt plus criminelle.

2°. *Par rapport à la qualité & à l'état de l'agent.* Ainſi un bienfait reçu d'un ennemi, ſurpaſſe celui qu'on reçoit d'un ami. Et au contraire, l'injure d'un ami eſt plus ſenſible & plus atroce, que celle qui vient d'un ennemi.

3°. *Par rapport à la nature même des actions*, ſelon qu'il y a plus ou moins de peine à les faire. Plus une bonne action eſt difficile, toutes choſes d'ailleurs égales, plus elle eſt belle & louable. Mais plus il étoit

facile de s'abſtenir d'une mauvaiſe action ; plus elle eſt énorme & condamnable, en comparaiſon d'une autre de même epéce.

4°. *Par rapport aux effets & aux ſuites de l'action.* Une action eſt d'autant meilleure ou pire, qu'on a pu prévoir que les ſuites en devoient être plus ou moins avantageuſes, ou nuiſibles.

5°. On peut ajouter les circonſtances du lieu, &c. qui peuvent encore rendre les bonnes ou les mauvaiſes actions plus excellentes ou plus mauvaiſes les unes que les autres. Nous tirons ces remarques d'une note de M. BARBEYRAC ſur PUFENDORF *.

§. XIII.

La moralité convient aux perſonnes auſſi-bien qu'aux actions.

REMARQUONS enfin qu'on attribue la moralité aux perſonnes auſſi-bien qu'aux actions ; & comme les actions ſont bonnes ou mauvaiſes, juſtes ou injuſtes, l'on dit auſſi des hommes, qu'ils ſont vertueux ou vicieux, bons ou méchans.

Un homme *vertueux* eſt *celui qui a l'habitude d'agir conformément aux loix & à ſon de-*

* *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Chap. VIII.* § 5. not. 1.

voir

voir. Un homme *vicieux* eſt *celui qui a l'habitude oppoſée.*

La *vertu* conſiſte donc dans l'*habitude d'agir conformément aux loix ;* & le *vice* dans *l'habitude contraire.*

Je dis que la vertu & le vice ſont des *habitudes.* Ainſi pour bien juger de ces deux caractères, on ne doit pas s'arrêter à quelques actions particulières & paſſagères ; il faut conſidérer toute la ſuite de la vie, & la conduite ordinaire d'un homme. L'on ne mettra donc pas au rang des hommes vicieux ceux qui par foibleſſe ou autrement, ſe ſont quelquefois laiſſé aller à commettre quelques mauvaiſes actions ; comme ceux-là auſſi ne méritent pas le titre de gens de bien, qui dans certains cas particuliers, ont fait quelques actes de vertu. Une vertu parfaite de tout point & à tous égards, ne ſe trouve point parmi les hommes ; & la foibleſſe inſéparable de l'humanité, exige qu'on ne les juge pas à toute rigueur. Comme l'on avoue qu'un homme vertueux peut commettre par foibleſſe pluſieurs actions injuſtes ; l'équité veut auſſi que l'on reconnoiſſe, qu'un homme qui aura contracté l'habitude de pluſieurs vices, peut cependant en certains cas faire quelques bonnes actions, reconnues pour

facile de s'abſtenir d'une mauvaiſe action ; plus elle eſt énorme & condamnable, en comparaiſon d'une autre de même epéce.

4°. *Par rapport aux effets & aux ſuites de l'action.* Une action eſt d'autant meilleure ou pire, qu'on a pu prévoir que les ſuites en devoient être plus ou moins avantageuſes, ou nuiſibles.

5°. On peut ajouter les circonſtances du lieu, &c. qui peuvent encore rendre les bonnes ou les mauvaiſes actions plus excellentes ou plus mauvaiſes les unes que les autres. Nous tirons ces remarques d'une note de M. BARBEYRAC ſur PUFENDORF *.

§. XIII.

La moralité convient aux perſonnes auſſi-bien qu'aux actions.

REMARQUONS enfin qu'on attribue la moralité aux perſonnes auſſi-bien qu'aux actions ; & comme les actions ſont bonnes ou mauvaiſes, juſtes ou injuſtes, l'on dit auſſi des hommes, qu'ils ſont vertueux ou vicieux, bons ou méchans.

Un homme *vertueux* eſt *celui qui a l'habitude d'agir conformément aux loix & à ſon de-*

* *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Chap. VIII.* § 5. not. 1.

voir

telles, & faites comme telles. Ne ſuppoſons pas les hommes plus méchans qu'ils ne ſont, & diſtinguons avec autant de ſoin les dégrès de méchanceté & de vice, que ceux de probité & de vertu.

Fin de la première Partie.

TABLE

TABLE

Des Chapitres & des Articles contenus dans cette première Partie.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature de l'homme conſidéré par rapport au Droit : de l'Entendement, & de ce qui a rapport à cette faculté.

§ I. *Deſſein de cet Ouvrage : ce que c'eſt que Droit Naturel.* Page 1

§ II. *Il faut tirer les principes de cette ſcience de la nature & de l'état de l'homme.* 2

§ III. *Définition de l'homme ; quelle eſt ſa nature.* 3

§ IV. *Différentes actions de l'homme : quelles ſont celles qui ſont l'objet du Droit.* 5

§ V. *Principales facultés de l'ame.* 6

§ VI. *L'Entendement : ce que c'eſt que vérité.* 7

§ VII. *Principe : L'Entendement eſt naturellement droit.* 8

§ VIII. *Comment ſe forme la perception. Attention, examen.* 10

§ IX. *Evidence ; probabilité.* 11

§ X. *Ce que c'eſt que les ſens, l'imagination, la mémoire.* 12

§ XI. *La perfection de l'entendement conſiſte dans la*

connoiſſance de la vérité. Deux obſtacles à cette perfection, l'ignorance & l'erreur. 13

§ XII. *Différentes ſortes d'erreurs.* 1°. *Erreur de droit & de fait:* 2°. *volontaire & involontaire:* 3° *eſſentielle & accidentelle.* 15

CHAPITRE II.

Suite des principes ſur la nature de l'homme : de la volonté & de la liberté.

§ I. *La volonté. Ce que c'eſt que le bonheur, le bien.* 19

§ II. *Inſtincts, inclinations, paſſions.* 20

§ III. *Liberté : en quoi elle conſiſte.* 22

§ IV. *Uſage de la liberté dans nos jugemens par rapport au vrai.* 24

§ V. *La liberté a ſon uſage, même à l'égard des choſes évidentes.* 26

§ VI. *Uſage de la liberté par rapport au bien & au mal.* 28

§ VII. *Par rapport aux choſes indifférentes.* 30

§ VIII. & IX. *Pourquoi l'exercice de la Liberté ſe trouve reſtreint aux vérités non-évidentes & aux biens particuliers.* 31 & 33

§ X. *La preuve de la liberté, qui ſe tire du ſentiment intérieur, eſt ſupérieure à tout.* 34

§ XI. *Pourquoi l'on a mis en queſtion la liberté.* 38

§ XII. *Des actions volontaires & involontaires : libres, néceſſaires & contraintes.* 40

§ XIII. *Nos facultés s'entr'aident réciproquement.* 43

§ XIV. *Ce que c'eſt que la raiſon & la vertu.* 44

§ XV. *Cauſe de la diverſité qu'il y a dans la conduite des hommes.* 46

§ XVI. *La raiſon peut toujours être la maîtreſſe.* 47

TABLE.

CHAPITRE III.

Que l'homme ainſi conſtitué, eſt une créature capable de direction morale, & comptable de ſes actions.

§ I. *L'homme eſt capable de direction dans ſa conduite.* 49
§ II. *Il eſt comptable de ſes actions : elles peuvent lui être imputées.* 50
§ III. *Principe ſur l'imputabilité. Il ne faut pas la confondre avec l'imputation.* 51

CHAPITRE IV.

Où l'on continue à rechercher ce qui regarde la nature humaine, en conſidérant les divers états de l'homme.

§ I. *Définition. Diviſion.* 54
§ II. *Etats primitifs & originaires.* 1. *Etat de l'homme par rapport à Dieu.* ibid.
§ III. 2. *Etat de Société.* 55
§ IV. 3. *Etat de Solitude.* 4. *Paix. Guerre.* 56
§ V. *Etat de l'homme à l'égard des biens de la terre.* 58
§ VI. *Etats acceſſoires ou adventifs.* 1. *La famille.* 2. *Le mariage.* 59
§ VII. 3. *Foibleſſe de l'homme à ſa naiſſance.* 4. *Dépendance naturelle des enfans de leurs pères & mères.* 60
§ VIII. 5. *L'état de propriété.* 61
§ IX. 6. *Etat civil : gouvernement.* 62
§ X. *L'état civil & la propriété des biens donnent lieu à pluſieurs états acceſſoires.* ibid.
§ XI. *Véritable idée de l'état naturel de l'homme.* 63
§ XII. *Différence des états originaires & adventifs.* 65

CHA-

TABLE.

CHAPITRE V.

Que l'homme doit ſuivre une régle dans ſa conduite: quel eſt le moyen de trouver cette régle; & des fondemens du Droit en général.

§. I. *Ce que c'eſt qu'une Régle.* 66
§ II. *Il n'eſt pas convenable que l'homme vive ſans aucune régle.* 67
§ III. *La régle ſuppoſe un but, une fin.* 68
§ IV. *La dernière fin de l'homme eſt ſon bonheur.* 69
§ V. *C'eſt le ſyſtême de la Providence.* 70
§ VI. *Le deſir de la félicité eſt eſſentiel à l'homme: il eſt inſéparable de la raiſon.* 71
§ VII. *L'amour de nous-mêmes eſt un principe qui n'a rien de vicieux en ſoi.* ibid.
§ VIII. *L'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raiſon.* 73
§ IX. *La Raiſon eſt donc la régle primitive de l'homme.* 75
§ X. *Ce que c'eſt que le Droit en général.* ibid.

CHAPITRE VI.

Régles générales de conduite que la Raiſon nous donne. De la nature de l'Obligation, & de ſes premiers fondemens.

§ I. *La Raiſon nous donne diverſes régles de conduite.* 78
§ II. I. RÉGLE. *Faire un juſte diſcernement des biens & des maux.* 79
§ III. II. RÉGLE. *Le vrai bonheur ne ſçauroit conſiſter dans des choſes incompatibles avec la nature & l'état de l'homme.* 82
§ IV. III. RÉGLE. *Comparer enſemble le préſent & l'avenir.* IV. RÉGLE. *Ne pas rechercher*

un

un bien qui apporte un mal plus grand. V. RÉGLE. *Souffrir un mal léger dont la ſuite eſt un bien conſidérable.* 83-84
§ V. VI. RÉGLE. *Donner la préférence aux biens les plus excellens.* 85
§ VI. VII. RÉGLE. *Dans certains cas, la ſeule poſſibilité, & à plus forte raiſon la vraiſemblance, doit nous déterminer.* 86
§ VII. VIII. RÉGLE. *Prendre le goût des vrais biens.* 88
§ VIII. *Notre eſprit acquieſce naturellement à ces maximes, & elles doivent influer ſur notre conduite.* 89
§ IX. *Ce que c'eſt que l'obligation conſidérée en général.* 91
§ X. *L'obligation peut être plus ou moins forte.* 93
§ XI. *Sentiment de M. Clark ſur la nature & l'origine de l'obligation.* 94
§ XII. *Sentiment de M. Barbeyrac ſur le même ſujet.* 96
§ XIII. *Deux ſortes d'obligations. Obligation interne: obligation externe.* 98

CHAPITRE VII.

Du Droit pris pour faculté, & de l'obligation qui y répond.

§. I. *Le terme de Droit ſe prend en pluſieurs ſens particuliers, qui tous découlent de la notion générale.* 100
§ II. *Ce que c'eſt que le Droit pris pour faculté.* 101
§ III. *Il faut bien diſtinguer le ſimple pouvoir du droit.* 102
§ IV. *Fondement général des droits de l'homme.* 104
§ V. *Le droit produit l'obligation.* 105

même, & qui foible dans ſes commencemens, croît peu-à-peu par la nourriture, juſqu'à un certain point, où il paroit dans ſa fleur & dans ſa force, d'où il déchoit inſenſiblement pour paſſer à la vieilleſſe, qui le conduit enfin à la mort. Tel eſt le cours ordinaire de la vie humaine, à moins qu'elle ne ſe trouve abrégée par quelque maladie ou par quelque accident.

Mais l'homme, outre la diſpoſition merveilleuſe de ſon corps, a de plus en partage une *ame raiſonnable*, qui le diſtingue avantageuſement des bêtes. C'eſt par cette noble partie de lui-même que l'homme penſe & peut ſe faire de juſtes idées des différens objets qui ſe préſentent, les comparer enſemble, tirer des principes connus des vérités inconnues, juger ſainement de la convenance des choſes entr'elles, & des rapports qu'elles ont avec nous, délibérer ſur ce qu'il doit faire ou ne pas faire, & ſe déterminer en conſéquence à agir d'une manière ou d'une autre. Notre eſprit ſe rappelle le paſſé, le joint au préſent, & pouſſe ſes vues juſque dans l'avenir. Il eſt capable de voir les cauſes, les progrès & les ſuites des choſes, & de découvrir ainſi, comme d'une ſeule vue, le cours entier de la vie: ce qui le met

en

en état de ſe pourvoir des choſes néceſſaires pour en fournir heureuſement la carrière. D'ailleurs, en tout cela, il n'eſt point aſſujetti à une ſuite conſtante d'opérations uniformes & invariables : il peut agir ou ne point agir, ſuſpendre ſes actions & ſes mouvemens, les diriger & les régler comme il le trouve à propos.

§ IV.

*Différentes actions de l'homme : quelles ſont celles qui ſont l'*objet *du* Droit.

TELLE eſt en général l'idée que l'on doit ſe faire de la nature de l'homme. Ce qui en réſulte, c'eſt que les actions de l'homme ſont de pluſieurs ſortes. Les unes ſont purement *ſpirituelles*, comme penſer, réfléchir, douter ; *&c.* d'autres ſont purement *corporelles*, comme reſpirer, croître, *&c.* & il y en a que l'on peut appeller *mixtes*, auſquelles l'eſprit & le corps ont part, & qui ſont produites par leur concours, en conſéquence de l'union que Dieu a établie entre ces deux parties de l'homme, comme parler, marcher, &c.

Toutes les actions qui dépendent de l'ame, ou dans leur origine, ou dans leur direction, s'appellent *actions humaines* ou *volontaires* : toutes les autres ſont des actions purement

phyſiques. L'ame eſt donc le *principe* des actions humaines, & ces actions ne peuvent être l'objet de quelque *Régle*, qu'en tant qu'elles ſont produites & dirigées par ces nobles facultés dont le Créateur a enrichi l'homme. C'eſt pourquoi il eſt néceſſaire d'entrer là-deſſus dans quelque détail, & d'examiner plus particulièrement les facultés de l'ame & leurs opérations, afin de connoître comment ces facultés concourent à la production des actions humaines; ce qui ſervira en même-tems à développer la nature de ces actions, à nous aſſurer ſi elles ſont effectivement ſuſceptibles de quelque régle, & juſqu'à quel point elles ſe trouvent ſoumiſes à l'empire de l'homme.

§. V.

Principales facultés de l'ame.

POUR peu que l'homme réfléchiſſe ſur lui-même, le ſentiment & l'expérience lui apprennent que ſon ame eſt un *agent* dont l'activité ſe développe par une ſuite continuelle d'opérations différentes; & comme l'on a déſigné ces opérations par des noms qui les diſtinguent, on les a auſſi attribuées à différentes *facultés*, comme à leurs principes. Les principales de ces facultés ſont l'*entendement*,

tendement, la *volonté*, & la *liberté*. L'ame eſt à la vérité un être ſimple ; mais rien n'empêche qu'en faiſant attention à ſes différentes manières d'opérer, on ne la conſidére comme un *ſujet* en qui réſident différens *pouvoirs d'agir*, ou différentes *puiſſances*, & que l'on ne donne divers noms à ces puiſſances. Et pourvu que l'on prenne la choſe de cette maniére, cette méthode ne peut que donner plus de préciſion & de netteté à nos idées. Souvenons-nous donc que les FACULTÉS de l'ame ne ſont autre choſe que *les pouvoirs d'agir, ou les différentes puiſſances, qui ſont en elle, & au moyen deſquelles elle fait toutes ſes opérations.*

§. VI.

L'Entendement : *ce que c'eſt que* vérité.

LA principale faculté de l'ame, celle qui conſtitue le fonds de ſon eſſence & qui en eſt comme la lumière, c'eſt l'ENTENDEMENT. On peut le définir : *Cette faculté ou cette puiſſance de l'ame, par laquelle elle apperçoit les choſes, & s'en forme des idées, pour parvenir à la connoiſſance de la vérité.* LA VÉRITÉ ſe prend ici en deux ſens ; ou pour *la nature des choſes, leur état & les rapports qu'elles ont entr'elles* ; ou pour des *idées conformes à cette*

nature, à cet état & à ces rapports. CONNOÎTRE LA VÉRITÉ, c'eſt donc *appercevoir les choſes telles qu'elles ſont en elles-mêmes, & s'en faire des idées conformes à leur nature.*

§ VII.

PRINCIPE. *L'Entendement eſt naturellement droit.*

SURQUOI il faut d'abord poſer & reconnoître comme un principe inconteſtable : QUE l'*Entendement humain eſt naturellement droit, & qu'il a en lui-même la force néceſſaire pour parvenir à la connoiſſance de la vérité, & pour la diſcerner de l'erreur ; principalement dans les choſes qui intéreſſent nos devoirs, & qui doivent former les hommes à une vie vertueuſe, honnête & tranquille ; pourvu que d'ailleurs l'homme y apporte les ſoins & l'attention qui dépendent de lui.*

Le ſentiment intérieur & l'expérience concourent à nous convaincre de la vérité de ce principe, qui eſt comme le pivot ſur lequel roule tout le ſyſtême de l'humanité. On ne ſauroit le révoquer en doute ſans ſapper par le fondement, & ſans renverſer de fond en comble, tout l'édifice de la ſociété ; puiſque ce ſeroit anéantir toute diſtinction entre la *vérité* & l'*erreur*, entre le *bien* & le *mal* ; & par une ſuite naturelle de

ce

ce renverſement des choſes, l'on ſe trouveroit enfin réduit à la néceſſité de douter de tout, ce qui eſt le comble de l'extravagance.

Ceux donc qui ont prétendu que la raiſon & ſes facultés étoient tellement dépravées, qu'elles ne pouvoient plus ſervir à l'homme de guide ſûr & fidéle, ſoit en matière de devoirs, ſoit en particulier dans la Religion; n'ont pas fait attention qu'ils prenoient pour baſe de leur ſyſtême un principe deſtructif de toute vérité, & de la Religion par conſéquent. Auſſi voyons-nous que, bien loin que l'Ecriture ſainte établiſſe rien de ſemblable, S. Paul * aſſure » QUE lorſque les peuples qui n'ont point eu de loi » révélée, font naturellement les choſes que » la Loi ordonne, ils ſont leur propre Loi à » eux-mêmes, & que par-là ils font voir que » les commandemens de la Loi ſont écrits » dans leurs cœurs, par le témoignage de » leur propre conſcience. « Il eſt vrai qu'une mauvaiſe éducation, des habitudes vicieuſes, des paſſions déréglées, peuvent obſcurcir les lumières de l'eſprit; & que l'inattention, la légèreté & les préjugés jettent ſouvent

* *Rom. II.* 14. 15.

vent les hommes dans les erreurs les plus groſſières, en matière même de Religion & de Morale. Mais cela prouve ſeulement que les hommes peuvent abuſer de leur raiſon, & non que cette *Rectitude* naturelle des facultés de l'ame ſoit détruite. Ce qui nous reſte à dire mettra encore la choſe dans un plus grand jour.

§ VIII.

Comment ſe forme la Perception. Attention : Examen.

SUIVONS de plus près les opérations de l'Entendement. La *perception*, ou *la vue & la connoiſſance des choſes*, ſe forme, pour l'ordinaire, du concours de deux actions ; l'une de la part de l'*objet*, & qui n'eſt autre choſe que l'*impreſſion* que cet objet fait ſur nous ; l'autre de la part de l'*eſprit*, & qui eſt proprement un *regard* de l'ame ſur l'objet qu'elle veut connoître. Mais comme un premier regard ne ſuffit pas toujours, il eſt néceſſaire, pour acquérir une connoiſſance exacte des choſes, & pour s'en faire de juſtes idées, que l'eſprit s'applique quelque tems à bien conſidérer ſon objet. *Cette application avec laquelle l'ame continue à regarder un objet pour le bien connoître, s'appelle* ATTENTION ; *& ſi elle ſe tourne de divers côtés, pour enviſager l'objet*

l'objet par toutes ſes faces : cela s'appelle EXAMEN. On peut donc dire que la perception ou la connoiſſance des choſes dépend toute entière, par rapport à l'eſprit, de ſa force naturelle & de ſon attention.

§ IX.

Evidence. Probabilité.

C'EST avec ces ſecours, tirés de ſon propre fonds, que l'homme parvient enfin à une connoiſſance claire & diſtincte des choſes & de leurs rapports, des idées & de la conformité de ces idées avec leurs originaux ; en un mot, qu'il acquiert la connoiſſance de la vérité. L'on appelle EVIDENCE, cette *vue claire & diſtincte des choſes & des rapports qui ſont entr'elles*, & c'eſt à quoi il faut faire une grande attention. Car cette évidence étant le *caractère* eſſentiel de la *vérité*, ou la marque ſûre à laquelle on ne peut s'empêcher de la reconnoître, elle produit néceſſairement une *conviction* intérieure, qui fait le plus haut dégré de la *certitude*. Il eſt vrai que tous les objets ne s'offrent pas à nous avec une lumière auſſi vive, & que, malgré tous les ſoins & toute l'application que l'on peut y apporter, l'on ne peut très-ſouvent ſe procurer que des *lueurs*, qui, ſelon qu'elles

qu'elles ſont plus ou moins fortes, produiſent différens dégrés de *probabilité* & de *vraiſemblance*. Mais les choſes ne ſauroient aller autrement à l'égard de tout être dont les facultés ſont bornées. Il ſuffit que l'homme puiſſe, relativement à ſa deſtination & à ſon état, connoître avec certitude les choſes qui intéreſſent ſa perfection & ſa félicité, & que d'ailleurs il puiſſe diſtinguer la *probabilité* de l'*évidence*, & les différens *dégrés* de probabilité les uns des autres, afin de proportionner ſur ces différences l'*aſſentiment* qu'il doit leur donner. Or pour peu que l'on rentre en ſoi-même, & que l'on réfléchiſſe ſur les opérations de ſon eſprit, on ne ſauroit douter que l'homme n'ait en effet ce diſcernement.

§. X.

Ce que c'eſt que les Sens, l'Imagination, la Mémoire.

IL faut encore rapporter à l'Entendement les *Sens*, pris pour la faculté de ſentir, l'*Imagination* & la *Mémoire*. En effet, les SENS conſidérés de cette manière, ne ſont autre choſe que l'*Entendement* lui-même, *en tant qu'il ſe ſert des ſens & des organes du corps, pour appercevoir les objets corporels*. L'I-

MA-

MAGINATION n'eſt de même que l'*Entendement*, en tant *qu'il apperçoit les objets abſens, non par eux-mêmes, mais par les images qu'il s'en forme dans le cerveau.* La MÉMOIRE enfin n'eſt encore que l'*Entendement, conſidéré comme ayant la faculté de retenir les idées qu'il ſe forme des choſes, & comme pouvant ſe les repréſenter au beſoin* : avantages qui dépendent principalement du ſoin que l'on prend de *répéter* ſouvent ces idées.

§ XI.

La perfection de l'Entendement conſiſte dans la connoiſſance de la vérité. Deux obſtacles à cette perfection, l'Ignorance & l'Erreur.

IL réſulte de tout ce qui a été dit juſqu'ici ſur l'Entendement, que l'*objet* de cette faculté de notre ame eſt la VÉRITÉ, avec tous les actes & les moyens qui nous y conduiſent. Cela ſuppoſé, la *perfection* de l'Entendement conſiſte dans la *connoiſſance de la vérité*, puiſque c'eſt la *fin* à laquelle il eſt deſtiné.

Deux choſes, entr'autres, ſont oppoſées à cette perfection, l'*Ignorance* & l'*Erreur*, qui ſont comme deux maladies de l'ame. L'IGNORANCE n'eſt qu'*une privation d'idées ou de connoiſſances* ; mais l'ERREUR eſt *la non-conformité*

formité, ou l'oppoſition de nos idées avec la nature & l'état des choſes. Ainſi l'erreur étant le renverſement de la vérité, elle lui eſt beaucoup plus contraire que l'ignorance, qui eſt comme un *milieu* entre la vérité & l'erreur.

Il faut ſe ſouvenir que nous ne parlons pas ici de l'entendement, de la vérité, de l'ignorance & de l'erreur, ſimplement pour connoître ce que ces choſes ſont en elles-mêmes : notre principal but eſt de les enviſager comme *principes* de nos actions. Sur ce pié-là, l'ignorance & l'erreur, quoique naturellement diſtinctes l'une de l'autre, ſe trouvent pour l'ordinaire mêlées enſemble & comme confondues ; enſorte que ce que l'on dit de l'une doit également s'appliquer à l'autre. L'ignorance eſt ſouvent la cauſe de l'erreur ; mais jointes ou non, elles ſuivent les mêmes régles, & produiſent le même effet par l'influence qu'elles ont ſur nos *actions* ou nos *omiſſions*. Peut-être même que, dans l'exacte préciſion, il n'y a proprement que l'erreur qui puiſſe être le principe de quelque action, & non la ſimple ignorance, qui n'étant en elle-même qu'une privation d'idées, ne ſauroit rien produire.

§ XII.

§ XII.

Différentes ſortes d'erreurs. 1°. *Erreur de* droit *&* de fait : 2°. Volontaire *&* involontaire : 3°. Eſſentielle *&* accidentelle.

L'IGNORANCE & l'ERREUR ſont de pluſieurs ſortes, & il eſt néceſſaire d'en marquer ici les différences. 1°. L'Erreur, conſidérée par rapport à ſon objet, eſt ou *de droit*, ou *de fait*. 2°. Par rapport à ſon origine, l'ignorance eſt *volontaire* ou *involontaire* ; l'erreur eſt *vincible* ou *invincible*. 3°. Enfin, eu égard à l'influence de l'erreur ſur l'action ou ſur l'affaire dont il s'agit, elle eſt *eſſentielle* ou *accidentelle*.

L'ERREUR eſt DE DROIT OU DE FAIT, *ſuivant que l'on ſe trompe, ou ſur la diſpoſition d'une loi, ou ſur un fait qui n'eſt pas bien connu.* Ce ſeroit, par exemple, une erreur en Droit, ſi un Prince jugeoit que de cela ſeul qu'un Etat voiſin augmente inſenſiblement en force & en puiſſance, il peut légitimement lui déclarer la guerre. Telle étoit encore l'erreur autrefois ſi commune chez les Grecs & chez les Romains, qu'il étoit permis à un père d'expoſer ſes enfans *. Au contraire, l'idée

* Voyez-en un autre exemple dans S. *Matthieu. Ch. XV.* v. 4. 5.

qu'avoit

qu'avoit *Abimélech* de *Sara*, femme d'*Abraham*, en la prenant pour une perſonne libre, étoit une erreur en fait.

L'ignorance dans laquelle on ſe trouve par ſa faute, ou l'erreur contractée par négligence, & dont on ſe ſeroit garanti ſi l'on eut pris tous les ſoins & apporté toute l'attention dont on étoit capable, eſt une IGNORANCE VOLONTAIRE; ou bien, c'eſt une ERREUR VINCIBLE & SURMONTABLE. Ainſi le *Polythéïſme* des Payens étoit une erreur vincible; car il ne tenoit qu'à eux de faire uſage de leur raiſon, pour comprendre qu'il n'y avoit nulle néceſſité de ſuppoſer pluſieurs Dieux. J'en dis autant de l'opinion établie chez la plupart des anciens peuples, Que l'on pouvoit honnêtement exercer la piraterie contre tous ceux avec qui l'on n'avoit aucun traité, & en uſer avec eux comme avec des ennemis. Mais L'IGNORANCE eſt INVOLONTAIRE, & L'ERREUR eſt INVINCIBLE, *ſi elles ſont telles que l'on n'ait pu, ni s'en garantir, ni s'en relever, même avec tous les ſoins moralement poſſibles*; c'eſt-à-dire, à en juger ſelon la conſtitution des choſes humaines & de la vie commune. C'eſt ainſi que l'ignorance de la Religion chrétienne, où étoient les Américains avant qu'ils euſſent aucun commerce avec

avec les Européens, étoit une *ignorance involontaire & invincible.*

Enfin, l'on entend par une ERREUR ESSENTIELLE, *celle qui a pour objet quelque circonſtance néceſſaire dans l'affaire dont il s'agit, & qui par cela même a une influence directe ſur l'action faite en conſéquence; en ſorte que, ſans cette erreur, l'action n'auroit point été faite.* De-là vient qu'on appelle auſſi cette erreur *efficace.* Entendez par *circonſtances néceſſaires, celles que demande néceſſairement & par elle-même la nature de la choſe, ou bien l'intention de l'agent, formée dans le tems qu'il falloit, & notifiée par des indices convenables.* C'étoit, par exemple, une erreur *eſſentielle* que celle de ces Troyens qui, à la priſe de leur ville, lançoient des traits ſur leurs propres gens, les prenant pour des ennemis, parcequ'ils étoient armés à la grecque. Autre exemple: Un homme épouſe la femme d'autrui, la croyant fille, ou ne ſachant pas que ſon mari eſt encore en vie. C'eſt-là une erreur qui regarde la nature même de la choſe, & qui eſt par conſéquent eſſentielle.

Au contraire, l'ERREUR ACCIDENTELLE *eſt celle qui n'a par elle-même nulle liaiſon néceſſaire avec l'affaire dont il s'agit, & qui par conſéquent ne ſçauroit être conſidérée comme la*

vraie cause de l'action. Un homme outrage ou maltraite quelqu'un, le prenant pour un autre, ou parcequ'il croit que le Prince eſt mort, comme le bruit s'en étoit répandu ſans fondement, &c. Ce ſont-là des erreurs purement *accidentelles*, qui ſe trouvant actuellement dans l'eſprit de l'agent, ont bien accompagné ſon action, mais qui ne ſçauroient être conſidérées comme en étant la véritable cauſe.

Au reſte, il faut encore obſerver que ces différentes qualifications de l'ignorance ou de l'erreur, peuvent concourir enſemble & ſe trouver réunies dans le même cas. C'eſt ainſi qu'une erreur de fait peut être ou eſſentielle ou accidentelle; & l'une & l'autre peuvent encore être volontaires ou involontaires, vincibles ou invincibles.

Mais voilà qui peut ſuffire ſur l'Entendement. Paſſons à l'examen des autres *facultés* de notre ame, qui concourent auſſi à la production des actions humaines.

CHAPITRE II.

Suite des principes ſur la nature de l'Homme : de la VOLONTÉ & de la LIBERTÉ.

§ I.

La Volonté. *Ce que c'eſt que le* Bonheur, *le* Bien.

CE N'ÉTOIT pas aſſés, ſuivant les vues du Créateur, que l'ame de l'homme eût la faculté de connoître les choſes & de s'en former des idées : il falloit de plus qu'elle fût douée d'un principe d'activité qui la mît en mouvement ; d'une puiſſance par laquelle l'homme, après avoir connu les objets qui ſe préſentent, pût ſe déterminer à agir ou à ne pas agir, ſelon qu'il le juge convenable. Cette faculté eſt ce qu'on appelle la *Volonté.*

La VOLONTÉ n'eſt donc autre choſe que cette *puiſſance de l'ame par laquelle elle ſe détermine d'elle même, & en vertu d'un principe d'activité inhérent à ſa nature, à rechercher ce qui lui convient, & à agir d'une certaine manière, à faire une action, ou à ne la pas faire ; toujours en vue de ſon bonheur.*

Entendez par le BONHEUR *cette ſatisfac-*

tion intérieure de l'ame, qui naît de la poſſeſſion du bien; & par le BIEN, *tout ce qui convient à l'homme pour ſa conſervation, pour ſa perfection, pour ſa commodité ou ſon plaiſir.* L'idée du bien détermine celle du MAL, qui dans ſa notion la plus générale, déſigne *tout ce qui eſt oppoſé à la conſervation, à la perfection, à la commodité ou au plaiſir de l'homme.*

§ II.

Inſtincts, Inclinations, Paſſions.

A la *volonté* ſe rapportent les *Inſtincts*, les *Inclinations* & les *Paſſions.* Les INSTINCTS ſont *des ſentimens excités dans l'ame par les beſoins du corps, qui la déterminent à y pourvoir ſans délai.* Tels ſont la faim, la ſoif, l'averſion pour tout ce qui eſt nuiſible, &c. Les INCLINATIONS ſont *une pente de la volonté, qui la porte vers certains objets plutôt que vers d'autres, mais d'une manière égale, tranquille, & ſi proportionnée à toutes ſes opérations, que bien loin de les troubler, pour l'ordinaire elle les facilite.* Pour les PASSIONS, ce ſont bien, comme les inclinations, *des mouvemens de la volonté vers certains objets;* mais ce ſont *des mouvemens plus impétueux & plus turbulens, qui tirent l'ame de ſon aſſiéte naturelle,*

telle, & qui l'empêchent ſouvent de bien diriger ſes opérations. C'eſt alors que les paſſions deviennent une des plus dangereuſes maladies de l'homme. La cauſe des paſſions eſt pour l'ordinaire l'appas des biens *ſenſibles*, qui ſollicitent l'ame, & l'agitent par une impreſſion trop forte.

Il eſt aiſé de comprendre par ce que l'on vient de dire, que les inclinations, les paſſions & les inſtincts ont beaucoup d'affinité enſemble. Ce ſont toujours des penchans ou des mouvemens de l'ame, qui ont ſouvent les mêmes objets. Mais il y a cette différence entre ces trois eſpéces de mouvemens, que les inſtincts ſe trouvent néceſſairement les mêmes dans tous les hommes, par une ſuite naturelle de la conſtitution de leur corps, & de l'union de ce corps avec l'ame; au lieu que les inclinations & les paſſions priſes en particulier, n'ont rien de néceſſaire, & que d'un homme à l'autre elles varient extrêmement.

Faiſons encore une remarque qui trouve ici ſa place naturelle: c'eſt qu'en notre langue on donne le nom de *Cœur* à la volonté, en tant qu'on la conſidére comme ſuſceptible des mouvemens que nous venons d'expliquer; & cela apparemment parcequ'on

a cru que ces mouvemens avoient leur siége dans le cœur.

§. III.

Liberté : *en quoi elle consiste.*

TELLE est la nature de notre ame, que non-seulement la volonté agit toujours avec *spontanéité*, c'est-à-dire de son propre mouvement, de son bon gré, & par un principe interne ; mais encore que ses déterminations sont pour l'ordinaire accompagnées de *liberté*.

On nomme LIBERTÉ, *cette force de l'ame par laquelle elle modifie & régle ses opérations comme il lui plaît, en sorte qu'elle peut ou suspendre ses délibérations & ses actions, ou les continuer, ou les tourner d'un autre côté ; en un mot, se déterminer & agir avec choix, selon ce qu'elle juge le plus convenable.* C'est par cette excellente faculté, que l'homme a une sorte d'empire sur lui-même & sur ses actions. Et comme c'est aussi ce qui le rend capable de suivre une régle, & responsable de sa conduite, il est nécessaire de développer un peu plus la nature de cette faculté.

La volonté & la liberté étant des facultés de l'ame, ne peuvent être aveugles, ni destituées

tuées de connoissance ; elles supposent toujours l'opération de l'entendement. Quel moyen en effet de se déterminer, ou de suspendre ses déterminations, & de se tourner d'un côté plutôt que d'un autre, si l'on ne connoît pas ce que l'on doit choisir ? Il est contraire à la nature d'un être intelligent & raisonnable, d'agir sans intelligence & sans raison. Cette raison peut être legère & mauvaise ; mais elle a du moins quelque apparence, quelque lueur, qui nous la fait trouver bonne pour le moment. Dès qu'il y a du choix, il y a comparaison d'un parti à un autre ; & qui dit comparaison dit toujours une réflexion, du moins confuse, & une sorte de délibération, quoique prompte & presque imperceptible, sur le sujet dont il s'agit.

Le but de toutes nos délibérations, c'est de nous procurer quelque avantage. Car la volonté tend en général au *Bien*, c'est-à-dire, à tout ce qui est propre à nous rendre heureux, ou du moins qui nous paroît tel ; de sorte que toutes les actions qui dépendent de l'homme, & qui ont quelque rapport à son but, sont par cela même soumises à la volonté. Et comme le *Vrai*, ou la connoissance des choses ; convient aussi à l'homme,

& que dans ce ſens la *vérité* eſt un *bien*, il s'enſuit que le *vrai* fait auſſi l'un des principaux objets de la volonté.

La Liberté a pour *objet* le *bien* & le *vrai*; comme la volonté : mais elle a moins d'étendue par rapport aux *actions*; car elle ne s'exerce pas dans tous les actes de la volonté, mais ſeulement dans ceux que l'ame peut ſuſpendre ou tourner comme il lui plaît.

§. IV.

Uſage de la Liberté dans nos jugemens par rapport au vrai.

MAIS quels ſont ces actes où la liberté ſe déploie? On les connoîtra en faiſant attention à ce qui ſe paſſe en nous, & à la manière dont notre eſprit ſe conduit dans les divers cas qui ſe préſentent : 1°. dans nos jugemens ſur le *vrai* & ſur le *faux*; 2°. dans nos déterminations par rapport au *bien* & au *mal*; & enfin dans les choſes *indifférentes*. Ce détail eſt néceſſaire pour bien connoître la nature, l'uſage & l'étendue de la Liberté.

A l'égard du *vrai*, nous ſommes faits de telle manière, qu'auſſitôt que l'*évidence* frappe notre eſprit, nous ne ſommes plus les maîtres de ſuſpendre notre jugement. En vain

vain voudrions-nous réſiſter à cette vive lumière ; elle emporte notre aſſentiment. Qui pourroit nier, par exemple, que le *tout* eſt plus grand qu'une de ſes *parties* ; ou que la concorde & la paix ſont préférables pour une famille & pour un Etat, au trouble, aux diſſenſions & à la guerre ?

Il n'en eſt pas de même dans les choſes où il y a moins de clarté & d'évidence. C'eſt alors que l'uſage de la liberté ſe développe dans toute ſon étendue. Il eſt vrai que notre eſprit ſe porte naturellement du côté qui lui paroît le plus vraiſemblable ; mais cela n'empêche pas qu'on ne puiſſe s'arrêter pour chercher de nouvelles preuves, ou pour renvoyer tout cet examen à un autre tems. Plus les choſes ſont obſcures, & plus auſſi nous demeurons les maîtres d'héſiter, de ſuſpendre ou de différer notre détermination. C'eſt-là une choſe d'expérience : tous les jours, & pour ainſi dire, à chaque pas, il ſe préſente des queſtions, où, à cauſe des bornes de notre eſprit, les raiſons pour & contre nous laiſſent dans une ſorte de doute & d'équilibre, qui nous permet de ſuſpendre notre jugement, d'examiner la choſe de nouveau, & de faire enfin pencher la balance d'un côté plutôt que d'un autre.

On

On ſent, par exemple, que l'eſprit peut hé-ſiter long-tems, & ne ſe déterminer qu'après une mûre conſultation ſur les queſtions ſuivantes : Un ſerment extorqué par force eſt-il obligatoire ? Le meurtre de Céſar fut-il légitime ? Le Sénat Romain pouvoit-il avec juſtice ne pas confirmer la promeſſe que les Conſuls avoient faite aux Samnites, pour ſe tirer des fourches Caudines ; ou bien devoit-il la ratifier, & lui donner la force d'un Traité public ? &c.

§. V.

La Liberté a ſon uſage, même à l'égard des choſes évidentes.

QUOIQUE l'éxercice de la Liberté n'ait plus lieu dans nos jugemens, dès que les choſes s'offrent à nous d'une manière claire & diſtincte ; il ne faut pas croire pour cela, que tout uſage de cette faculté ceſſe à l'égard des choſes *évidentes*. Car premièrement il dépend toujours de nous d'appliquer notre eſprit à les conſidérer, ou bien de l'en détourner en portant ailleurs notre attention. Et cette première détermination de la volonté, par laquelle elle ſe porte à conſidérer ou à ne pas conſidérer les idées qui ſe préſentent à nous, mérite d'être remarquée ;

à

à cauſe de l'influence naturelle qu'elle doit avoir ſur la détermination même, par laquelle nous prenons le parti d'agir ou de ne pas agir, en conſéquence de nos penſées & de nos jugemens. En ſecond lieu, il eſt encore en notre pouvoir de faire, pour ainſi dire, naître l'évidence dans certains cas, à force d'attention & d'examen; au-lieu que nous n'avions d'abord que des lueurs, qui ne ſuffiſoient pas pour nous donner une connoiſſance parfaite de l'état des choſes. Enfin, lorſque nous ſommes parvenus à nous procurer l'évidence, nous ſommes encore les maîtres de nous arrêter plus ou moins à la conſidérer: ce qui eſt auſſi de grande conſéquence, puiſque de-là dépend l'impreſſion plus ou moins forte qu'elle fera ſur nous.

Ces remarques nous conduiſent à une réflexion importante, & qui ſert de réponſe à une objection que l'on fait contre la liberté. » Il ne dépend pas de nous, dit-on, » d'appercevoir les choſes autrement qu'elles ne ſe préſentent à notre eſprit; c'eſt » ſur la perception que nous en avons que » nous formons nos jugemens, & c'eſt ſur » ces jugemens que la volonté ſe détermine. » Tout cela eſt donc *néceſſaire*, & indépendant de notre liberté.

Mais

Mais cette difficulté n'a qu'une vaine apparence. Quoi que l'on puiſſe en dire, nous ſommes toujours les maîtres d'ouvrir ou de fermer les yeux à la lumière ; nous pouvons ſoutenir notre attention, ou la relâcher. L'expérience fait voir que lorſqu'on enviſage un objet ſous diverſes faces, & qu'on s'applique à l'approfondir, on y découvre des choſes qui échappoient à la première vue. Cela ſuffit pour montrer que la liberté trouve ſon uſage dans les opérations de l'entendement, auſſi bien que dans toutes les actions qui en dépendent.

§. VI.

Uſage de la Liberté par rapport au bien *& au* mal.

SOMMES-NOUS également libres dans nos déterminations par rapport au *bien* & au *mal* ? C'eſt la ſeconde queſtion qu'il s'agit d'examiner.

Pour cela il ne faut point ſortir de nous mêmes : c'eſt encore par le fait, & par ce que nous éprouvons au dedans de nous, que la queſtion ſe décidera. Il eſt bien ſûr qu'à l'égard du *bien* & du *mal*, en général & conſidérés comme tels, nous ne ſçaurions proprement faire uſage de la liberté, puiſque nous nous ſentons entraînés vers l'un par un penchant

penchant invincible, & détournés de l'autre par une averſion naturelle & inſurmontable. C'eſt l'auteur de notre être qui l'a voulu ainſi, ſans qu'il dépende de l'homme de changer à cet égard ſa nature. Nous ſommes faits de telle manière, que le *bien* nous attire néceſſairement, au-lieu que le *mal*, par un effet oppoſé, nous repouſſe, pour ainſi dire, & nous écarte.

Mais cette tendance ſi forte vers le bien, & cette averſion naturelle pour le mal en général, n'empêchent pas que nous ne demeurions parfaitement libres à l'égard des biens & des maux particuliers; & quoiqu'on ne puiſſe s'empêcher d'être ſenſible aux premières impreſſions que les objets font ſur nous, l'on n'eſt pas pour cela invinciblement porté à rechercher ou à fuir ces objets. Que des fruits les plus beaux à l'œil, annoncés par l'odeur la plus agréable, & pleins d'un jus délicieux, ſe préſentent tout à coup à un homme preſſé de la chaleur & de la ſoif; il ſe ſentira d'abord porté à profiter du bien qui s'offre à lui, & à ſoulager ſon inquiétude par un rafraichiſſement ſalutaire. Mais il peut auſſi s'arrêter, il peut ſuſpendre ſon action, pour examiner ſi le bien qu'il ſe procurera en mangeant ces fruits ne ſera pas

ſuivi

ſuivi d'un mal : en un mot, il peut délibérer & calculer, pour prendre enfin le parti le plus ſûr. Et non-ſeulement l'on peut, par un effort de raiſon, ſe priver d'une choſe dont l'idée nous flatte agréablement ; mais l'on peut même s'expoſer à une douleur ou à un chagrin que l'on appréhende, & que l'on voudroit bien pouvoir éviter, ſi des conſidérations ſupérieures ne nous faiſoient réſoudre à le ſupporter. Que pourroit-on deſirer de plus pour marquer la liberté ?

§. VII.

Uſage de la Liberté par rapport aux choſes indifférentes.

Il eſt pourtant vrai que l'exercice de cette faculté ne paroît jamais plus que dans les choſes *indifférentes*. Je ſens, par exemple, qu'il dépend tout-à-fait de moi d'étendre ou de retirer la main ; de reſter aſſis ou de me promener ; de diriger mes pas à droit ou à gauche, *&c.* Dans ces occaſions, où l'ame eſt entièrement laiſſée à elle-même, ſoit par le défaut de motifs extérieurs, ſoit par l'oppoſition & pour ainſi dire l'équilibre de ces motifs, on peut dire que ſi elle ſe détermine à quelque parti, c'eſt par un pur effet de ſon bon-plaiſir, ou de l'empire qu'elle a ſur ſes propres actions.

§. VIII.

Pourquoi l'exercice de la Liberté ſe trouve reſtreint aux vérités non-évidentes & aux biens particuliers.

ARRÊTONS-NOUS ici un moment à rechercher pourquoi l'exercice de la liberté eſt borné aux biens particuliers, & aux vérités non-évidentes, ſans s'étendre juſqu'au bien en général, ni juſqu'aux vérités parfaitement claires. Si nous en découvrons la raiſon, ce ſera un nouveau ſujet d'admirer la ſageſſe du Créateur dans la conſtitution de l'homme, & en même-tems un moyen de connoître toujours mieux le but & le vrai uſage de la liberté.

Nous demandons d'abord qu'on nous accorde que le but de Dieu en créant l'homme, a été de le rendre *heureux*. Cela ſuppoſé, l'on conviendra ſans peine, que l'homme ne peut parvenir au bonheur, que par la connoiſſance de la *vérité*, & par la poſſeſſion des *vrais biens*. C'eſt ce qui réſulte évidemment des notions que nous avons données ci-deſſus du *bonheur* & du *bien*. Dirigeons nos réfléxions ſur ce point de vue. Lorſque les choſes qui ſont l'objet de nos recherches, ne ſe préſentent à notre eſprit qu'avec une foible clarté, & qu'elles ne ſont pas

accom-

accompagnées de cette vive lumière qui nous met en état de les connoître parfaitement, & d'en juger avec une pleine certitude ; il étoit convenable, & même néceſſaire, que nous euſſions le pouvoir de ſuſpendre notre jugement, afin que n'étant pas néceſſairement déterminés à acquieſcer aux premières impreſſions, nous demeuraſſions les maîtres de pouſſer plus loin notre examen, juſqu'à ce que nous fuſſions parvenus à un plus haut dégré de certitude, & s'il étoit poſſible, juſqu'à l'évidence. Sans cela nous tomberions à tout moment dans l'erreur, & nous n'aurions aucune reſſource pour en ſortir. Il étoit donc très-utile & très-néceſſaire que l'homme dans ces circonſtances pût faire uſage de ſa liberté.

Mais lorſque nous avons une vue claire & diſtincte des choſes & de leurs rapports, c'eſt-à-dire, lorſque l'évidence nous frappe ; ce ſeroit inutilement, & pour parler ainſi, à pure perte, que nous pourrions nous ſervir de la liberté pour ſuſpendre notre jugement. Car la certitude étant alors auſſi grande qu'elle puiſſe être, que gagnerions-nous par un nouvel examen, s'il étoit en notre pouvoir ? L'on n'a plus beſoin de conſulter un guide, lors qu'on voit diſtinctement & le

le but où l'on va & la route qu'il faut tenir. C'eſt donc encore un avantage pour l'homme, de ne pouvoir refuſer ſon acquieſcement à l'évidence.

§ IX.

RAISONNONS à peu-près de même ſur l'uſage de la liberté par rapport au *bien* & au *mal*. L'homme deſtiné à être heureux devoit certainement être fait de manière, qu'il fût dans une *néceſſité* abſolue de deſirer & de chercher le bien, & de fuir au contraire le mal en général. Si la nature de ſes facultés étoit telle, qu'elles le laiſſaſſent dans un état d'*indifférence*, en ſorte qu'il fût le maître à cet égard de ſuſpendre ou de détourner ſes deſirs; l'on ſent bien que ce ſeroit en lui une grande imperfection, qui marqueroit un défaut de ſageſſe dans l'auteur de ſon être, comme étant directement contraire au but qu'il s'eſt propoſé.

Mais d'un autre côté ce ne ſeroit pas un moindre inconvénient, ſi la néceſſité où l'homme ſe trouve de rechercher le bien & de fuir le mal, étoit telle, qu'il fût invinciblement déterminé à agir ou à ne pas agir, en conſéquence des premières impreſſions que chaque objet fait ſur lui. Telle eſt la con-

dition des choſes humaines, que les apparences nous trompent ſouvent : il eſt rare que les biens & les maux ſe préſentent à nous, bien épurés ou ſans mélange ; il y a preſque toujours du pour & du contre, des inconvéniens mêlés avec des utilités. Pour agir donc avec ſureté, & pour ne pas trouver du mécompte, il faut le plus ſouvent ſuſpendre ſes premiers mouvemens, examiner les choſes de plus près, faire des diſcernemens, des calculs, des compenſations : & tout cela demandoit l'uſage de la liberté. La liberté eſt donc, pour parler ainſi, une faculté *ſubſidiaire*, qui ſupplée à ce qu'il peut y avoir de défectueux dans les autres facultés, & dont l'office ceſſe auſſitôt qu'elle les a redreſſées.

CONCLUONS de-là que l'homme eſt pourvu de tous les moyens néceſſaires pour parvenir à la fin à laquelle il eſt deſtiné ; & qu'à cet égard, comme à tout autre, le Créateur a fait les choſes avec une ſageſſe admirable.

§ X.

La preuve de la Liberté, qui ſe tire du ſentiment intérieur, eſt ſupérieure à tous.

APRE'S ce que l'on vient de dire de la nature de la liberté, de ſes opérations & de ſon uſage, il ſemblera peut-être inutile de s'arrêter

s'arrêter à prouver que l'homme eſt effectivement un être libre, & que cette faculté ſe trouve en nous auſſi réellement que toutes les autres.

Cependant comme c'eſt ici un principe eſſentiel, & l'une des baſes de notre édifice, il eſt à propos de faire au moins ſentir la preuve indubitable que notre expérience nous en fournit tous les jours. Conſultons-nous donc nous-mêmes. Chacun ſent qu'il eſt bien le maître, par exemple, de marcher ou de s'aſſeoir, de parler ou de ſe taire. Et n'éprouvons-nous pas de même à toute heure, qu'il ne tient qu'à nous de ſuſpendre notre jugement, pour en venir à un nouvel examen? Peut-on nier de bonne-foi que dans le choix des biens & des maux, c'eſt ſans aucune contrainte que nous nous déterminons; que, malgré les premières impreſſions, nous pouvons nous arrêter tout court, balancer le pour & le contre, & faire en un mot, tout ce que l'on peut attendre de l'être le plus libre? Si j'étois entraîné *invinciblement* vers un bien *particulier* plutôt que vers un autre, je ſentirois alors en moi la même impreſſion qui me porte vers le bien *en général*; c'eſt-à-dire, une impreſſion qui m'entraîneroit néceſſairement, & à laquelle il ne ſeroit

pas poſſible de réſiſter. Or l'expérience ne me fait rien ſentir de ſi fort par rapport à un tel *bien* en *particulier*. Je puis m'en abſtenir; je puis différer de m'en ſervir; je puis lui en préférer un autre; je puis héſiter dans le choix: en un mot, je ſuis maître de choiſir; ou ce qui eſt la même choſe, je ſuis *libre*.

Si l'on demande comment il peut ſe faire que n'étant pas libres par rapport au bien en général, nous le ſoyons pourtant à l'égard des biens particuliers; je réponds que le deſir naturel du bonheur ne nous entraîne invinciblement vers aucun bien particulier, parce qu'aucun bien particulier ne renferme ce bonheur où nous tendons néceſſairement.

De telles preuves de ſentiment ſont au-deſſus de toutes les objections, & produiſent la *conviction* la plus intime; puiſqu'il eſt impoſſible que, dans le tems même que notre ame ſe trouve modifiée d'une certaine manière, elle ne ſente pas cette modification & l'état où elle eſt en conſéquence. Quelle autre certitude avons-nous de notre éxiſtence? & comment ſçavons-nous que nous penſons, que nous agiſſons, ſi ce n'eſt par le ſentiment intérieur?

Ce ſentiment que nous avons de notre liberté

liberté eſt d'autant moins équivoque, qu'il n'eſt point paſſager ou momentané : c'eſt un ſentiment continuel, qui ne nous quitte point, & dont nous faiſons chaque jour une infinité d'expériences.

Auſſi voyons-nous qu'il n'y a rien de mieux établi dans le monde, que la perſuaſion intime que tous les hommes ont de leur liberté. Conſidérez le ſyſtême de l'humanité, ſoit en général, ſoit dans les cas particuliers : vous verrez que tout roule ſur ce principe. Réfléxions, délibérations, recherches, actions, jugemens : tout cela ſuppoſe la liberté. De-là les idées du bien & du mal, du vice & de la vertu : de-là ce qui en eſt une ſuite, je veux dire, le blâme ou la louange, la condamnation ou l'approbation de notre propre conduite, ou de celle d'autrui. Il en eſt de même des affections & des ſentimens naturels des hommes les uns envers les autres ; comme l'amitié, la bienveillance, la reconnoiſſance, la haine, l'averſion, la colère, les plaintes & les reproches : aucun de ces ſentimens n'auroit lieu ſi l'on ne ſuppoſoit la liberté. En un mot, comme cette prérogative eſt en quelque ſorte la *Clé* du ſyſtême de l'humanité, l'ôter à l'homme, c'eſt tout bouleverſer & tout confondre.

§ XI.

Pourquoi l'on a mis en queſtion la Liberté.

COMMENT donc a-t-on pu mettre ſérieuſement en doute, ſi l'homme étoit maître de ſes actions, s'il étoit libre? Je m'étonnerois moins de ce doute, s'il s'agiſſoit d'un fait étranger qui ſe paſsât hors de l'homme. Mais il s'agit ici d'une choſe qui ſe paſſe au dedans de nous, dont nous avons un ſentiment immédiat, & dont nous faiſons une expérience journalière. Comment douter d'une faculté de notre ame? & pourquoi fait-on plutôt cette queſtion: L'homme eſt-il doué de *liberté*? que celles-ci: L'homme eſt-il doué d'*intelligence*? L'homme a-t-il une *volonté*? Car à s'en tenir au ſentiment que nous avons de l'une & de l'autre, il n'y a nulle différence. Mais quelques Philoſophes trop ſubtils, à force d'enviſager ce ſujet du côté métaphyſique, l'ont, pour ainſi dire, dénaturé; & ſe trouvant embarraſſés à répondre à certaines difficultés, ils ont fait plus d'attention à ces difficultés qu'aux preuves poſitives de la choſe: ce qui les a inſenſiblement conduits à penſer que le ſentiment de notre liberté pourroit bien n'être qu'une illuſion. J'avoue qu'il eſt bien néceſſaire,

dans

dans la recherche de la vérité, de conſidérer un objet par toutes ſes faces, & de peſer également le *pour* & le *contre* : il faut cependant prendre garde de ne pas donner aux objections plus de poids qu'elles n'en ont. L'expérience nous apprend qu'en pluſieurs choſes, qui ſont pour nous de la dernière certitude, il ſe rencontre néanmoins des difficultés ſur leſquelles nous ne ſçaurions pleinement nous ſatisfaire : c'eſt une ſuite naturelle des bornes de notre eſprit. Que conclure de-là ? QUE *quand une vérité ſe trouve ſuffiſamment prouvée par des raiſons ſolides, tout ce que l'on peut y oppoſer ne doit point ébranler ni affoiblir notre perſuaſion ; tant que ce ſont de ſimples difficultés, qui ne font qu'embarraſſer l'eſprit, ſans détruire les preuves mêmes.* Cette *régle* eſt d'un ſi grand uſage dans les Sciences, qu'on ne doit jamais la perdre de vue *. Reprenons la ſuite de nos réfléxions.

* » Il y a bien de la différence entre voir qu'une choſe eſt » abſurde, & ne ſçavoir pas tout ce qui la regarde : entre une » *queſtion inſoluble touchant une vérité*, & une *objection inſoluble* » *contre une vérité* ; quoique bien des gens confondent ces deux » ſortes de difficultés. Il n'y a que celles du dernier ordre qui » prouvent que ce que l'on prenoit pour une vérité connue, » ne ſçauroit être vrai, parcequ'autrement il s'enſuivroit quelque *abſurdité*. Mais les autres prouvent ſeulement l'*ignorance* où nous ſommes de bien des choſes qui concernent une vérité connue. *Bibliot. Raiſon. Tom.* VII. *pag.* 346.

§ XII.

Des Actions volontaires & involontaires : libres ; néceſſaires & contraintes.

ON appelle ACTIONS VOLONTAIRES ou HUMAINES, en général, *toutes celles qui dépendent de la volonté ;* & LIBRES, *celles qui ſont du reſſort de la liberté, & que l'ame peut ſuſpendre, ou tourner comme il lui plaît.* Ce qui eſt oppoſé au *volontaire*, c'eſt l'*involontaire ;* & l'oppoſé du *libre*, c'eſt le *néceſſaire*, ou ce qui ſe fait par *force* ou par *contrainte.* Toutes les actions humaines ſont volontaires, en ce qu'il n'y en a point qui ne viennent de nous-mêmes, & dont nous ne ſoyons les auteurs. Mais ſi quelque violence, produite par une force étrangère à laquelle nous ne ſçaurions réſiſter, nous empêche d'agir, ou nous fait agir malgré nous, & ſans que le conſentement de notre volonté y intervienne ; comme ſi quelqu'un plus fort que nous, nous ſaiſit le bras pour en bleſſer un autre ; l'action qui en réſulte étant *involontaire*, n'eſt point, à proprement parler, notre fait ou *notre* action, c'eſt celle de l'*agent* qui nous fait violence.

Il n'en eſt pas de même des actions qui ne ſont *forcées* ou *contraintes*, qu'en ce qu'on y

eſt déterminé par la crainte prochaine d'un grand mal dont on ſe voit menacé ; comme ſi un Prince injuſte & cruel obligeoit un Juge à condamner un innocent, en le menaçant de le faire mourir lui-même, s'il ne lui obéiſſoit pas. De telles actions, quoique forcées en un ſens, puiſqu'on ne s'y porte qu'avec répugnance, & qu'on n'y conſentiroit jamais ſans une néceſſité ſi preſſante ; de telles actions, dis-je, ne laiſſent pas d'être miſes au rang des *actions volontaires* : parcequ'après tout, elles ſont produites par une délibération de la volonté, qui choiſit entre deux maux inévitables, & qui ſe réſout à préférer celui qu'elle trouve moindre à celui qui lui paroît le plus grand. C'eſt ce que l'on comprendra encore mieux par de nouveaux exemples.

Quelqu'un fait l'aumône à un pauvre, qui lui expoſe ſes beſoins & ſa misère : cette action eſt *volontaire* & *libre* tout enſemble. Mais ſi l'on ſuppoſe qu'un homme qui voyage ſeul & déſarmé, tombe entre les mains des voleurs, & que ces ſcélérats le menacent d'une mort prochaine, à moins qu'il ne leur donne tout ce qu'il a ; l'abandon que ce voyageur fait de ſon argent pour ſauver ſa vie, eſt bien une action *volontaire*, mais

contrainte

contrainte & deſtituée de liberté. C'eſt pourquoi quelques-uns appellent ces actions *mixtes* * ; comme tenant du *volontaire* & de l'*involontaire*. Elles ſont volontaires, parceque le principe qui les produit eſt dans l'agent même, & que la volonté s'y détermine comme au moindre de deux maux : mais elles tiennent de l'involontaire, parceque la volonté les éxécute contre ſon inclination, & que jamais elle ne s'y porteroit, ſi elle pouvoit trouver quelque autre expédient pour ſe tirer d'affaire.

Un autre éclairciſſement néceſſaire, c'eſt qu'il faut ſuppoſer ici que le mal dont on eſt menacé ſoit aſſez grand pour devoir raiſonnablement faire impreſſion ſur un homme ſage, juſqu'à l'intimider ; & que d'ailleurs, celui qui uſe de contrainte envers nous n'ait aucun *droit* de gêner notre liberté, en ſorte que nous ne ſoyons point dans l'*obligation* de tout ſouffrir plutôt que de lui déplaire. Dans ces circonſtances, la raiſon veut que l'on ſe détermine à ſouffrir le moindre mal, ſuppoſé au moins qu'ils ſoient tous deux inévitables. Cette ſorte de contrainte

* Voyez *l'abrégé du Droit de la Nat. & des Gens, Liv. I. Ch. IV. §. 9.*

crainte impoſe une *néceſſité* qu'on appelle *morale*, au lieu que quand on eſt abſolument forcé d'agir, ſans pouvoir s'en défendre à quelque prix que ce ſoit, cela ſe nomme une *néceſſité phyſique*.

La préciſion philoſophique veut donc que l'on diſtingue le *volontaire* & le *libre*. Et en effet il eſt aiſé de comprendre par ce que l'on vient de dire, que toutes les actions libres ſont bien volontaires; mais que toutes les actions volontaires ne ſont pas libres. Cependant le langage commun & populaire confond le plus ſouvent ces deux termes; & c'eſt à quoi il faut faire attention, pour éviter toute équivoque.

On donne auſſi quelquefois le nom de MOEURS aux *actions libres, en tant que l'eſprit les conſidére comme ſuſceptibles de régle*. De-là vient qu'on appelle MORALE, l'*art qui nous enſeigne ces régles de conduite, & les moyens d'y conformer nos actions*.

§ XIII.

Nos facultés s'entr'aident réciproquement.

NOUS finirons ce qui regarde les facultés de l'ame, par quelques remarques qui feront encore mieux connoître leur nature & leur uſage.

1. NOS

1°. Nos facultés s'entr'aident les unes les autres dans leurs opérations ; & se trouvant toutes réunies dans le même ſujet, elles agiſſent toujours conjointement. Nous avons déja obſervé que la volonté ſuppoſe l'intelligence, & que la lumière de la raiſon ſert de guide à la liberté. Ainſi l'entendement, la volonté & la liberté ; les ſens, l'imagination & la mémoire ; les inſtincts, les inclinations & les paſſions, ſont comme autant de différens reſſorts, qui concourent tous à produire un certain effet ; & c'eſt par ces ſecours réunis que nous parvenons enfin à la connoiſſance de la vérité, & à la poſſeſſion des vrais biens, d'où dépend notre perfection & notre bonheur.

§. XIV.

Ce que c'eſt que la Raiſon *& la* Vertu.

2°. Mais pour nous procurer ces avantages, non-ſeulement il eſt néceſſaire que nos facultés ſoient en elles-mêmes bien conſtituées ; il faut encore en faire un bon uſage, & entretenir la ſubordination naturelle qui eſt entr'elles & entre les divers mouvemens qui nous portent vers certains objets, ou qui nous en éloignent. Ce n'eſt donc pas aſſez de connoître quel eſt l'état *commun* & *naturel*

naturel de nos facultés ; il faut auſſi ſçavoir quel eſt leur état de *perfection*, & en quoi conſiſte leur vrai uſage. Or la vérité étant, comme on l'a vu, l'objet propre de l'entendement, la perfection de cette puiſſance de notre ame eſt de connoître diſtinctement la vérité ; c'eſt-à-dire, au moins les vérités importantes qui intéreſſent nos devoirs & notre bonheur. Pour cela, il faut que cette faculté ſoit formée à une attention ſuivie, à un diſcernement juſte, & à un raiſonnement ſolide. L'*entendement* ainſi *perfectionné, & conſidéré comme ayant actuellement des principes qui lui font connoître & diſcerner le vrai & l'utile*, eſt ce que l'on appelle proprement la RAISON : & de-là vient que l'on parle de la raiſon comme de la *lumière* de l'eſprit, & comme d'une *régle* qu'il faut toujours ſuivre dans nos jugemens & dans nos actions.

Si nous conſidérons de même la volonté dans ſon état de perfection, nous trouverons que cette perfection conſiſte dans *la force & l'habitude de ſe déterminer toujours bien*, c'eſt-à-dire, *de ne vouloir que ce que la* RAISON *dicte, & de ne ſe ſervir de ſa liberté que pour choiſir le meilleur.* Cette ſage direction de la volonté ſe nomme proprement la VERTU ; on la déſigne auſſi quelquefois

quefois par le terme de *raiſon*. Et comme c'eſt des ſecours que ſe prêtent mutuellement nos facultés, conſidérées dans leur état le plus parfait, que dépend la perfection de notre ame, l'on entend encore quelquefois par la *raiſon*, priſe dans un ſens plus vague & plus étendu, l'*ame elle-même, enviſagée avec toutes ſes facultés, & comme en faiſant actuellement un bon uſage*. Ainſi le terme de *raiſon* emporte toujours une idée de *perfection*, qui s'applique tantôt à l'ame en général, & tantôt à quelqu'une de ſes facultés en particulier.

§. XV.

Cauſes de la diverſité qu'il y a dans la conduite des hommes.

3°. LES facultés dont nous parlons ſont communes à tous les hommes; mais elles ne s'y trouvent pas toujours au même dégré, ni déterminées de la même manière. Outre que dans chaque homme elles ont leurs périodes, c'eſt-à-dire, leur commencement, leur accroiſſement, leur perfection, leur affoibliſſement & leur décadence, à peu près comme les organes du corps; elles varient auſſi extrêmement d'un homme à l'autre. L'un a l'intelligence plus vive, un autre

les

les ſens plus ſubtils ; celui-ci a une imagination forte, celui-là les paſſions violentes. Et tout cela ſe combine encore & ſe diverſifie à l'infini, ſelon la différence des tempéramens, de l'éducation, des exemples & des occaſions qui ont donné lieu à exercer certaines facultés ou certains penchans plutôt que d'autres : car c'eſt l'exercice qui les renforce plus ou moins. Telle eſt la ſource de cette prodigieuſe variété de génies, de goûts & d'habitudes, qui conſtitue ce qu'on appelle les caractères & les mœurs des hommes : variété qui enviſagée en général, bien loin d'être inutile, a de très-grands uſages dans les vues de la Providence.

§. XVI.

La Raiſon peut toujours être la maîtreſſe.

4°. MAIS quelque force que l'on attribue aux inclinations, aux paſſions & aux habitudes, il eſt important d'obſerver qu'elles n'en ont jamais aſſez pour porter invinciblement les hommes à agir contre la raiſon. La raiſon peut toujours conſerver ſes droits & ſa ſupériorité. Il eſt en ſon pouvoir, avec des ſoins & de l'application, de corriger les diſpoſitions vicieuſes, de prévenir les mauvaiſes habitudes, & même de les déraciner ; de tenir

tenir en bride les paſſions les plus violentes par de ſages précautions, de les affoiblir peu à peu, & enfin de les détruire entièrement, ou de les réduire à leurs juſtes bornes. C'eſt ce que prouve le ſentiment intérieur que chacun a de la liberté avec laquelle il ſe détermine à ſuivre ces ſortes d'impreſſions; c'eſt ce que prouvent les reproches ſecrets que l'on ſe fait à ſoi-même, quand on s'y eſt trop livré; c'eſt enfin ce que cent expériences confirment. Il eſt vrai que ce n'eſt pas ſans peine que l'on ſurmontera de tels obſtacles; mais cette peine ſe trouve amplement compenſée, & par la gloire qui ſuit une ſi belle victoire, & par les ſolides avantages qu'on en recueille.

CHAP. III.

CHAPITRE III.

Que L'HOMME ainſi conſtitué eſt une créature capable de DIRECTION MORALE, & COMPTABLE de ſes actions.

§. I.

L'homme eſt capable de direction *dans ſa conduite.*

APRE'S avoir vu quelle eſt la nature de l'homme conſidéré par rapport au DROIT; ce qui en réſulte, c'eſt que l'*homme eſt une créature réellement capable de choix & de direction dans ſa conduite.* Car puiſqu'il peut, au moyen de ſes facultés, connoître la nature & l'état des choſes, & juger ſur cette connoiſſance; puiſqu'il a en lui-même le pouvoir de ſe déterminer entre deux ou pluſieurs partis qui lui ſont propoſés; & enfin, puiſqu'avec la liberté, il peut en certains cas ſuſpendre ou continuer ſes actions, comme il le juge à propos; il s'enſuit évidemment, qu'il eſt le maître de ſes actions, & qu'il exerce ſur elles une ſorte d'empire, en vertu duquel il peut les diriger & les tourner d'un côté ou d'un autre. On voit par là pourquoi il falloit avant toutes choſes,

remonter comme nous avons fait, à la nature & aux facultés de l'homme. Car comment trouver les régles qu'il doit ſuivre dans ſa conduite, ſi l'on ne ſçait auparavant comment il agit, & quels ſont, pour ainſi dire, les reſſorts qui le font mouvoir?

§. II.

Il eſt comptable *de ſes actions : elles peuvent lui être* imputées.

UNE autre remarque, qui eſt une ſuite de la précédente, c'eſt que, puiſque l'homme eſt l'auteur immédiat de ſes actions, il en eſt *comptable*, & qu'elles peuvent raiſonnablement lui être *imputées*. C'eſt ce qu'il eſt néceſſaire d'expliquer ici en peu de mots.

Le terme d'*imputer* eſt pris de l'*Arithmétique* : il ſignifie proprement *mettre une ſomme ſur le compte de quelqu'un*. IMPUTER *une action à quelqu'un*, c'eſt donc *la lui attribuer comme à ſon véritable auteur, la mettre, pour parler ainſi, ſur ſon compte, & l'en rendre reſponſable*. Or il eſt bien manifeſte que c'eſt une qualité eſſentielle des actions humaines, en tant que produites & dirigées par l'entendement & par la volonté, d'être ſuſceptibles d'*imputation* ; c'eſt-à-dire, que l'homme puiſſe en être légitimement regardé comme

comme l'auteur, ou comme la cauſe productrice, & que par cette raiſon, l'on ſoit en droit de lui en faire rendre compte, & de rejetter ſur lui les effets qui en ſont les ſuites naturelles. En effet, la véritable raiſon pourquoi un homme ne ſçauroit ſe plaindre qu'on le rende reſponſable d'une action, c'eſt qu'il l'a produite lui-même, le ſachant & le voulant. Preſque tout ce qui ſe dit & ſe fait entre les hommes, ſuppoſe ce principe communément reçû, & chacun y acquieſce par un ſentiment intérieur.

§. III.

*Principe ſur l'*imputabilité. *Il ne faut pas la confondre avec l'*imputation.

IL faut donc poſer comme un principe inconteſtable & fondamental ſur l'*imputabilité* des actions humaines: QUE *toute action volontaire eſt ſuſceptible d'imputation*, ou, pour dire la même choſe en d'autres termes: QUE toute action ou omiſſion ſoumiſe à la direction de l'homme, peut être miſe ſur le compte de celui au pouvoir duquel il étoit qu'elle ſe fît, ou qu'elle ne ſe fît pas; & qu'au contraire, toute action dont l'exiſtence ou la non-exiſtence n'a point dépendu de nous, ne ſçauroit nous être imputée. Remar-

quez que les *omiſſions* ſont miſes par les Juriſconſultes & les Moraliſtes, au rang des *actions*; parcequ'ils les conçoivent comme l'effet d'une ſuſpenſion volontaire de l'exercice de nos facultés.

Tel eſt le fondement de l'*imputabilité*, & la véritable raiſon pour laquelle une *action* ou une *omiſſion* eſt de nature à pouvoir être imputée. Mais il faut bien prendre garde que, de cela ſeul qu'une action eſt *imputable*, il ne s'enſuit pas qu'elle *mérite d'être actuellement imputée*. L'*imputabilité* & l'*imputation* ſont deux choſes qu'il faut diſtinguer. La dernière ſuppoſe, outre l'*imputabilité*, quelque *néceſſité morale* d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière, ou, ce qui revient au même, quelque *obligation*, qui demande qu'on faſſe, ou qu'on ne faſſe pas, ce que l'on peut faire ou ne pas faire.

Il ſemble que PUFENDORF * n'ait pas toujours démêlé ces deux idées avec aſſés de ſoin. Nous nous contentons d'en indiquer ici la diſtinction; renvoyant à traiter de l'imputation actuelle, & d'en établir les principes, lorſque nous aurons expliqué la nature de l'*obligation*, & que nous aurons

* *Voy.* Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. V. §. 5.* & les Devoirs de l'Homme & du Citoyen. *Liv. I Ch. I. §. 17.*

fait

fait voir que l'homme eſt effectivement *tenu* de conformer ſes actions à une régle.

Ce que nous avons dit juſqu'ici regarde proprement la nature de l'eſprit humain, ou les facultés internes de l'homme, en tant qu'elles le rendent capable de direction morale. Mais pour achever de connoître la nature humaine, il faut encore l'enviſager dans ſa condition extérieure, dans ſes beſoins, dans ſa dépendance, & dans les diverſes relations où elle ſe trouve placée; en un mot, dans ce qu'on peut appeller les *divers états de l'homme.* Car c'eſt notre ſituation qui décide de l'uſage que nous devons faire de nos facultés.

CHAPITRE IV.

Où l'on continue à rechercher ce qui regarde la NATURE HUMAINE, en considérant les divers ÉTATS de l'homme.

§. I.

Définition. Division.

LES différens ÉTATS de *l'homme* ne ſont autre choſe que, *La ſituation où il ſe trouve par rapport aux êtres qui l'environnent, avec les relations qui en réſultent.*

Nous nous contenterons de parcourir ici en général les principaux de ces états, & de les faire connoître par les endroits eſſentiels qui les caractériſent, ſans entrer encore dans un détail qui doit trouver ſa place naturelle en traitant de chaque état en particulier.

L'on peut ranger tous ces divers états ſous deux claſſes générales : les uns ſont des *états primitifs* & *originaires*, & les autres des *états acceſſoires* ou *adventifs*.

§. II.

Etats primitifs *&* originaires. 1. *Etat de l'homme par rapport à* Dieu.

LES ÉTATS PRIMITIFS & ORIGINAIRES ſont

ſont *ceux où l'homme ſe trouve placé par la main même de Dieu, & indépendamment d'aucun fait humain.*

Tel eſt premièrement l'état de l'homme par rapport à Dieu ; qui eſt un état de *dépendance abſolue.* Car pour peu que l'homme faſſe uſage de ſes facultés, & qu'il s'étudie lui-même, il reconnoît évidemment que c'eſt de ce premier Etre qu'il tient la vie, la raiſon, & tous les avantages qui les accompagnent ; & qu'en tout cela il éprouve tous les jours, de la manière la plus ſenſible, les effets de la puiſſance & de la bonté du Créateur.

§. III.

2. *Etat de* Société.

UN autre état primitif & originaire, c'eſt celui où les hommes ſe trouvent les uns à l'égard des autres. Ils habitent tous une même terre ; ils ſont placés les uns à côté des autres ; ils ont tous une nature commune ; mêmes facultés, mêmes inclinations, mêmes beſoins, mêmes déſirs. Ils ne ſçauroient ſe paſſer les uns des autres ; & ce n'eſt que par des ſecours mutuels qu'ils peuvent ſe procurer un état agréable & tranquille. Auſſi remarque-t-on en eux une inclination natu-

relle qui les rapproche, & qui établit entr'eux un commerce de ſervices & de bienfaits, d'où réſulte le bien commun de tous, & l'avantage particulier de chacun. L'état naturel des hommes entr'eux eſt donc un état d'union & de ſociété; la SOCIÉTÉ n'étant autre choſe que l'*union de pluſieurs perſonnes pour leur avantage commun.* D'ailleurs il eſt bien manifeſte que c'eſt-là un état *primitif*, puiſqu'il n'eſt point l'ouvrage de l'homme : c'eſt Dieu lui-même qui en eſt l'auteur. La ſociété naturelle eſt une ſociété *d'égalité* & de *liberté*. Les hommes y jouiſſent tous des mêmes prérogatives, & d'une entière indépendance de tout autre que de Dieu. Car naturellement chacun eſt maître de ſoi-même & égal à tout autre, auſſi longtems qu'il ne ſe trouve point aſſujetti à quelqu'un par une convention.

§ IV.

3. *Etat de* Solitude. 4. Paix. Guerre.

L'ÉTAT oppoſé à celui de la *ſociété*, eſt la SOLITUDE ; c'eſt à-dire, *La condition où l'on conçoit que ſe trouveroit l'homme, s'il vivoit abſolument ſeul, abandonné à lui-même, & deſtitué de tout commerce avec ſes ſemblables.* Que l'on ſe figure un homme devenu grand, ſans

ſans avoir eu aucune éducation ni aucun commerce avec d'autres hommes, & par conſéquent, ſans autres connoiſſances que celles qu'il auroit acquiſes de lui-même ; ce ſeroit ſans contredit le plus miſérable de tous les animaux. On ne verroit en lui que foibleſſe, ignorance & barbarie : à peine pourroit-il ſatisfaire aux beſoins de ſon corps ; & il ſeroit toujours expoſé à périr, ou de faim, ou de froid, ou par les dents de quelque bête féroce. Quelle différence de cet état à celui de ſociété, qui par les ſecours que les hommes tirent les uns des autres, leur procure toutes les connoiſſances, toutes les commodités & les douceurs qui ſont la ſûreté, le bonheur & l'agrément de la vie ! Il eſt vrai que tous ces avantages ſuppoſent que les hommes, bien loin de ſe nuire, vivent dans une bonne intelligence, & entretiennent cette union par des offices réciproques. C'eſt ce que l'on appelle un état de PAIX ; au lieu que ceux qui cherchent à faire du mal, & ceux qui ſe voient obligés de le repouſſer, ſont dans un état de GUERRE ; état violent, & directement contraire à celui de ſociété.

§ V.

§ V.

5. *Etat de l'homme à l'égard des* biens *de la* terre.

REMARQUONS enſuite que l'homme ſe trouve naturellement attaché à la terre, du ſein de laquelle il tire preſque tout ce qui ſert à ſa conſervation & aux commodités de la vie. Cette ſituation produit un nouvel état primitif de l'homme, qui mérite auſſi notre attention.

Telle eſt en effet la conſtitution naturelle du corps humain, qu'il ne ſçauroit ſe conſerver uniquement par lui-même, & par la ſeule force de ſon tempérament. Dans tous les âges, l'homme a beſoin de pluſieurs ſecours extérieurs pour ſe nourrir, pour réparer ſes forces, & pour entretenir ſes facultés en bon état. C'eſt pourquoi le Créateur a libéralement ſemé autour de nous les choſes qui nous ſont néceſſaires; & il nous a en même-tems donné les inſtincts & les qualités propres à tourner toutes ces choſes à notre uſage. L'état naturel de l'homme, conſidéré dans ce nouveau point de vue, & à l'égard des biens que la terre lui préſente, eſt donc un état d'INDIGENCE & de *beſoins toujours renaiſſans*, auſquels il ne ſçauroit pourvoir d'une manière convenable, qu'en faiſant uſage

uſage de ſon *induſtrie* par un *travail* continuel. Tels ſont les principaux états primitifs & originaires.

§ VI.

Etats acceſſoires *ou* adventifs. 1. *La* Famille. 2. *Le* Mariage.

MAIS l'homme étant par ſa nature un être libre, il peut apporter de grandes modifications à ſon premier état, & donner par divers établiſſemens comme une nouvelle face à la vie humaine. De-là ſe forment les ETATS ACCESSOIRES OU ADVENTIFS, qui ſont proprement l'ouvrage de l'homme, *dans leſquels il ſe trouve placé par ſon propre fait, & en conſéquence des établiſſemens dont il eſt l'auteur.* Parcourons les principaux.

Celui qui ſe préſente le premier eſt l'état de FAMILLE. Cette ſociété eſt la plus naturelle & la plus ancienne de toutes, & elle ſert de fondement à la *ſociété nationale* : car un peuple ou une *nation* n'eſt qu'un compoſé de pluſieurs familles.

Les familles commencent par le MARIAGE; & c'eſt la nature elle-même qui invite les hommes à cette union. De-là naiſſent les enfans, qui en perpétuant les familles, entretiennent la ſociété humaine, & réparent les

brêches

ture, & comme le fruit de la dépravation. Ce ſeroit accuſer l'auteur de notre exiſtence, & convertir en poiſon ſes plus beaux préſens. Tout ce qui vient de l'Etre ſouverainement parfait eſt bon en ſoi-même; & ſi, ſous prétexte que l'amour propre mal-entendu & mal ménagé eſt la ſource d'une infinité de déſordres, on vouloit condamner ce ſentiment comme mauvais en ſoi, il faudroit auſſi condamner la raiſon; puiſque c'eſt de l'abus qu'en font les hommes, que proviennent les erreurs les plus groſſières & les plus grands déréglemens.

L'on ſera peut-être ſurpris que nous nous ſoyons arrêtés à développer & à faire ſentir la vérité d'un principe qui doit frapper tout le monde, les ignorans comme les ſçavans. Cependant il étoit néceſſaire d'y inſiſter; parce que c'eſt une vérité de la dernière importance, & qui nous donne, pour parler ainſi, la *clé* du ſyſtême de l'homme. Il eſt vrai que tous les Moraliſtes conviennent que l'homme eſt fait pour le bonheur, & qu'il le deſire naturellement: (& comment pourroit-on ne pas entendre ce cri de la nature, qui s'éléve au fond de notre cœur?) Mais pluſieurs, après avoir reconnu ce principe, ſemblent le perdre de vue; & peu attentifs

tentifs aux conſéquences qui en découlent, ils élévent leur ſyſtême ſur des fondemens tout différens, quelquefois même oppoſés.

§ VIII.

L'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raiſon.

MAIS s'il eſt vrai que l'homme ne fait rien qu'en vue de ſon bonheur, il n'eſt pas moins certain : QUE *c'eſt uniquement par la* RAISON *que l'homme peut y parvenir.*

Pour établir cette ſeconde vérité, il n'y a qu'à faire attention à l'idée même du bonheur, & à la notion du bien & du mal. Le *bonheur* eſt cette ſatisfaction intérieure de l'ame qui naît de la poſſeſſion du bien : le *bien* eſt tout ce qui convient à l'homme pour ſa conſervation, pour ſa perfection, pour ſon agrément & pour ſon plaiſir. Le *mal* eſt l'oppoſé du bien.

Or l'homme éprouve ſans ceſſe, qu'il y a des choſes qui lui conviennent, & d'autres qui ne lui conviennent pas ; que les premières ne lui conviennent pas toutes également, mais que les unes lui conviennent plus que les autres ; enfin, que cette convenance dépend le plus ſouvent de l'uſage qu'il ſçait faire des choſes ; & que la même choſe qui peut lui convenir, à en uſer d'une certaine

ture, & comme le fruit de la dépravation. Ce ſeroit accuſer l'auteur de notre exiſtence, & convertir en poiſon ſes plus beaux préſens. Tout ce qui vient de l'Etre ſouverainement parfait eſt bon en ſoi-même; & ſi, ſous prétexte que l'amour propre mal-entendu & mal ménagé eſt la ſource d'une infinité de déſordres, on vouloit condamner ce ſentiment comme mauvais en ſoi, il faudroit auſſi condamner la raiſon; puiſque c'eſt de l'abus qu'en font les hommes, que proviennent les erreurs les plus groſſières & les plus grands déréglemens.

L'on ſera peut-être ſurpris que nous nous ſoyons arrêtés à développer & à faire ſentir la vérité d'un principe qui doit frapper tout le monde, les ignorans comme les ſçavans. Cependant il étoit néceſſaire d'y inſiſter; parce que c'eſt une vérité de la dernière importance, & qui nous donne, pour parler ainſi, la *clé* du ſyſtême de l'homme. Il eſt vrai que tous les Moraliſtes conviennent que l'homme eſt fait pour le bonheur, & qu'il le deſire naturellement: (& comment pourroit-on ne pas entendre ce cri de la nature, qui s'élève au fond de notre cœur?) Mais pluſieurs, après avoir reconnu ce principe, ſemblent le perdre de vue; & peu attentifs

tentifs aux conſéquences qui en découlent, ils élévent leur ſyſtême ſur des fondemens tout différens, quelquefois même oppoſés.

§ VIII.

L'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raiſon.

MAIS s'il eſt vrai que l'homme ne fait rien qu'en vue de ſon bonheur, il n'eſt pas moins certain : QUE *c'eſt uniquement par la* RAISON *que l'homme peut y parvenir.*

Pour établir cette ſeconde vérité, il n'y a qu'à faire attention à l'idée même du bonheur, & à la notion du bien & du mal. Le *bonheur* eſt cette ſatisfaction intérieure de l'ame qui naît de la poſſeſſion du bien : le *bien* eſt tout ce qui convient à l'homme pour ſa conſervation, pour ſa perfection, pour ſon agrément & pour ſon plaiſir. Le *mal* eſt l'oppoſé du bien.

Or l'homme éprouve ſans ceſſe, qu'il y a des choſes qui lui conviennent, & d'autres qui ne lui conviennent pas ; que les premières ne lui conviennent pas toutes également, mais que les unes lui conviennent plus que les autres ; enfin, que cette convenance dépend le plus ſouvent de l'uſage qu'il ſçait faire des choſes ; & que la même choſe qui peut lui convenir, à en uſer d'une certaine

certaine manière, & dans une certaine mesure, ne lui convient plus dès qu'il sort des bornes de cet usage. Ce n'est donc qu'en reconnoissant la nature des choses, les rapports qu'elles ont entr'elles, & ceux qu'elles ont avec nous, que nous pouvons découvrir leur convenance ou leur disconvenance avec notre félicité ; discerner les biens des maux, placer chaque chose en son rang, donner à chacune son véritable prix, & régler en conséquence nos desirs & nos recherches.

Mais le moyen d'acquérir ce discernement, sinon en se formant des idées justes des choses & de leurs rapports, & en tirant de ces premières idées les conséquences qui en découlent par des raisonnemens exacts & bien suivis ? Or c'est à la raison seule que toutes ces opérations appartiennent. Mais ce n'est pas tout : car comme il ne suffit pas, pour parvenir au bonheur, de se faire de justes idées de la nature & de l'état des choses ; & qu'il est encore nécessaire que dans notre conduite, la volonté suive constamment ces idées & ces jugemens ; il est certain encore qu'il n'y a que la raison qui puisse communiquer à l'homme, & entretenir en lui, cette force qui est nécessaire pour bien

bien uſer de ſa liberté, & pour ſe déterminer dans tous les cas conformément aux lumières de l'entendement, malgré les impreſſions & les mouvemens qui pourroient le porter au contraire.

§ IX.

La Raiſon eſt donc la régle primitive de l'homme.

LA RAISON eſt donc, à tous égards, le ſeul moyen qu'ayent les hommes de parvenir au bonheur, qui eſt auſſi la principale fin pour laquelle ils l'ont reçue. Toutes les facultés de l'ame, ſes inſtincts, ſes inclinations, ſes paſſions même ſe rapportent à cette fin ; & par conſéquent c'eſt cette même RAISON qui peut nous indiquer la vraie régle des actions humaines, ou qui eſt elle-même, ſi l'on veut, la régle primitive. En effet, ſans ce *guide* fidéle, l'homme vivroit au hazard: il s'ignoreroit lui-même; il ne connoîtroit ni ſon origine, ni ſa deſtination, ni l'uſage qu'il doit faire de tout ce qui l'environne : ſemblable à un aveugle, il broncheroit à chaque pas, & s'égareroit ſans fin comme dans un labyrinthe.

§ X.

Ce que c'eſt que le Droit *en général.*

PAR là nous ſommes conduits naturellement

ment à la première idée du terme de DROIT; qui, dans le ſens le plus général, & auquel tous les ſens particuliers ont quelque rapport, n'eſt autre choſe que : *Tout ce que la raiſon reconnoît certainement comme un moyen ſûr & abrégé de parvenir au bonheur, & qu'elle approuve comme tel.*

Cette définition eſt le réſultat des principes que nous avons établis. Pour en ſentir la juſteſſe, il n'y a qu'à rapprocher ces principes, & les réunir ſous le même point de vue. Et en effet, puiſque le *Droit* dans ſa première notion, ſignifie tout ce qui dirige, ou qui eſt bien dirigé; puiſque la *direction* ſuppoſe un *but*, une *fin*, à laquelle on veut parvenir; puiſque la dernière fin de l'homme c'eſt le *bonheur*; & enfin, puiſque l'homme ne peut parvenir au bonheur que par la *raiſon*; ne s'enſuit-il pas évidemment : QUE le Droit en général, eſt tout ce que la raiſon approuve comme un moyen ſûr & abrégé de parvenir au bonheur? C'eſt auſſi en conſéquence de ces principes, que la raiſon, s'approuvant elle-même, lorſqu'elle ſe trouve bien cultivée & dans cet état de perfection où elle ſçait uſer de tout le diſcernement qui lui eſt propre, s'appelle la DROITE RAISON par excellence; comme étant

étant le premier moyen de direction, & le plus ſûr par lequel l'homme puiſſe aller à ſa félicité.

Pour ne rien oublier dans l'analyſe de ces premières idées, il eſt bon de remarquer ici, que ce que nous appellons *Droit*, les Latins l'expriment par le mot de JUS, qui ſignifie proprement un *ordre* ou un *commandement* *. La cauſe de ces différentes dénominations eſt ſans doute que la raiſon ſemble nous commander avec empire tout ce qu'elle reconnoît être un moyen droit & ſûr d'avancer notre félicité. Et comme, pour ſçavoir ce que la raiſon nous *commande*, il ne faut que chercher ce qui eſt *droit*; delà eſt venu la liaiſon naturelle de ces deux idées par rapport aux régles de la droite raiſon. En un mot, de deux idées naturellement liées, les Latins ont ſuivi l'une, & les François l'autre.

* *Jus à jubendo: Jura* enim veteres *juſa* vel *juſſa* vocabant. Feſtus: *Juſa, Jura.*

ral. Il ne dépend pas de nous de changer cette pente de la volonté ; c'eſt le Créateur lui-même qui nous l'a donnée.

§ V.

C'eſt le ſyſtême de la Providence.

Ce ſyſtême de la Providence s'étend à tous les êtres doués de connoiſſance & de ſentiment. Les animaux mêmes ont un pareil inſtinct : car ils s'aiment tous eux-mêmes ; ils tâchent de ſe conſerver par toutes ſortes de moyens ; ils recherchent avec empreſſement ce qui leur paroît *bon* ou *utile*, & ils fuient au contraire ce qui leur paroît *nuiſible* ou *mauvais*. Le même penchant ſe trouve dans l'homme ; non-ſeulement comme un inſtinct, mais comme une inclination raiſonnable que la réfléxion approuve & fortifie. De-là vient que tout ce qui ſe préſente à nous comme propre à avancer notre bonheur, ne peut manquer de nous plaire ; au-lieu que tout ce qui nous paroît oppoſé à notre félicité, devient pour nous un objet d'averſion. Plus on étudiera l'homme, plus on verra que c'eſt-là en effet la ſource de tous nos goûts, & le grand reſſort qui nous fait agir.

§ VI.

§ VI.

Le desir de la félicité est essentiel à l'homme : il est inséparable de la raison.

ET véritablement, S'IL est de la nature de tout être intelligent & raisonnable, d'agir toujours dans une certaine vue & pour une certaine fin ; il n'est pas moins évident que cette vue ou cette fin n'est jamais en dernier ressort, que lui-même, & par conséquent son propre avantage, son bonheur. Le desir de la félicité est donc aussi essentiel à l'homme que la raison même ; il en est inséparable : car la RAISON, comme le terme l'indique, n'est qu'un CALCUL. Raisonner, c'est calculer & faire son compte, en balançant tout, pour voir enfin de quel côté est l'avantage. Ainsi il y auroit de la contradiction à supposer un être raisonnable, qui pût se détacher de ses intérêts, ou être indifférent sur sa propre félicité.

§ VII.

L'amour de nous-mêmes est un principe qui n'a rien de vicieux en soi.

IL faut donc bien prendre garde de ne pas envisager l'*amour de soi-même*, & le sentiment qui nous attache si fortement à notre bonheur, comme un principe mauvais de sa na-

ture, & comme le fruit de la dépravation. Ce ſeroit accuſer l'auteur de notre exiſtence, & convertir en poiſon ſes plus beaux préſens. Tout ce qui vient de l'Etre ſouverainement parfait eſt bon en ſoi-même; & ſi, ſous prétexte que l'amour propre mal-entendu & mal ménagé eſt la ſource d'une infinité de déſordres, on vouloit condamner ce ſentiment comme mauvais en ſoi, il faudroit auſſi condamner la raiſon; puiſque c'eſt de l'abus qu'en font les hommes, que proviennent les erreurs les plus groſſières & les plus grands déréglemens.

L'on ſera peut-être ſurpris que nous nous ſoyons arrêtés à développer & à faire ſentir la vérité d'un principe qui doit frapper tout le monde, les ignorans comme les ſçavans. Cependant il étoit néceſſaire d'y inſiſter; parce que c'eſt une vérité de la dernière importance, & qui nous donne, pour parler ainſi, la *clé* du ſyſtême de l'homme. Il eſt vrai que tous les Moraliſtes conviennent que l'homme eſt fait pour le bonheur, & qu'il le deſire naturellement: (& comment pourroit-on ne pas entendre ce cri de la nature, qui s'élève au fond de notre cœur?) Mais pluſieurs, après avoir reconnu ce principe, ſemblent le perdre de vue; & peu attentifs

tentifs aux conſéquences qui en découlent, ils élévent leur ſyſtême ſur des fondemens tout différens, quelquefois même oppoſés.

§ VIII.

L'homme ne peut parvenir au bonheur que par la raiſon.

MAIS s'il eſt vrai que l'homme ne fait rien qu'en vue de ſon bonheur, il n'eſt pas moins certain : QUE *c'eſt uniquement par la* RAISON *que l'homme peut y parvenir.*

Pour établir cette ſeconde vérité, il n'y a qu'à faire attention à l'idée même du bonheur, & à la notion du bien & du mal. Le *bonheur* eſt cette ſatisfaction intérieure de l'ame qui naît de la poſſeſſion du bien : le *bien* eſt tout ce qui convient à l'homme pour ſa conſervation, pour ſa perfection, pour ſon agrément & pour ſon plaiſir. Le *mal* eſt l'oppoſé du bien.

Or l'homme éprouve ſans ceſſe, qu'il y a des choſes qui lui conviennent, & d'autres qui ne lui conviennent pas ; que les premières ne lui conviennent pas toutes également, mais que les unes lui conviennent plus que les autres ; enfin, que cette convenance dépend le plus ſouvent de l'uſage qu'il ſçait faire des choſes ; & que la même choſe qui peut lui convenir, à en uſer d'une certaine

certaine manière, & dans une certaine mesure, ne lui convient plus dès qu'il sort des bornes de cet usage. Ce n'est donc qu'en reconnoissant la nature des choses, les rapports qu'elles ont entr'elles, & ceux qu'elles ont avec nous, que nous pouvons découvrir leur convenance ou leur disconvenance avec notre félicité ; discerner les biens des maux, placer chaque chose en son rang, donner à chacune son véritable prix, & régler en conséquence nos desirs & nos recherches.

Mais le moyen d'acquérir ce discernement, sinon en se formant des idées justes des choses & de leurs rapports, & en tirant de ces premières idées les conséquences qui en découlent par des raisonnemens exacts & bien suivis ? Or c'est à la raison seule que toutes ces opérations appartiennent. Mais ce n'est pas tout : car comme il ne suffit pas, pour parvenir au bonheur, de se faire de justes idées de la nature & de l'état des choses ; & qu'il est encore nécessaire que dans notre conduite, la volonté suive constamment ces idées & ces jugemens ; il est certain encore qu'il n'y a que la raison qui puisse communiquer à l'homme, & entretenir en lui, cette force qui est nécessaire pour bien

bien uſer de ſa liberté, & pour ſe déterminer dans tous les cas conformément aux lumières de l'entendement, malgré les impreſſions & les mouvemens qui pourroient le porter au contraire.

§ IX.

La Raiſon eſt donc la régle primitive de l'homme.

LA RAISON eſt donc, à tous égards, le ſeul moyen qu'ayent les hommes de parvenir au bonheur, qui eſt auſſi la principale fin pour laquelle ils l'ont reçue. Toutes les facultés de l'ame, ſes inſtincts, ſes inclinations, ſes paſſions même ſe rapportent à cette fin ; & par conſéquent c'eſt cette même RAISON qui peut nous indiquer la vraie régle des actions humaines, ou qui eſt elle-même, ſi l'on veut, la régle primitive. En effet, ſans ce *guide* fidéle, l'homme vivroit au hazard: il s'ignoreroit lui-même; il ne connoîtroit ni ſon origine, ni ſa deſtination, ni l'uſage qu'il doit faire de tout ce qui l'environne : ſemblable à un aveugle, il broncheroit à chaque pas, & s'égareroit ſans fin comme dans un labyrinthe.

§ X.

Ce que c'eſt que le Droit *en général.*

PAR là nous ſommes conduits naturellement

ment à la première idée du terme de DROIT; qui, dans le ſens le plus général, & auquel tous les ſens particuliers ont quelque rapport, n'eſt autre choſe que : *Tout ce que la raiſon reconnoît certainement comme un moyen ſûr & abrégé de parvenir au bonheur, & qu'elle approuve comme tel.*

Cette définition eſt le réſultat des principes que nous avons établis. Pour en ſentir la juſteſſe, il n'y a qu'à rapprocher ces principes, & les réunir ſous le même point de vue. Et en effet, puiſque le *Droit* dans ſa première notion, ſignifie tout ce qui dirige, ou qui eſt bien dirigé; puiſque la *direction* ſuppoſe un *but*, une *fin*, à laquelle on veut parvenir; puiſque la dernière fin de l'homme c'eſt le *bonheur*; & enfin, puiſque l'homme ne peut parvenir au bonheur que par la *raiſon*; ne s'enſuit-il pas évidemment : QUE le Droit en général, eſt tout ce que la raiſon approuve comme un moyen ſûr & abrégé de parvenir au bonheur? C'eſt auſſi en conſéquence de ces principes, que la raiſon, s'approuvant elle-même, lorſqu'elle ſe trouve bien cultivée & dans cet état de perfection où elle ſçait uſer de tout le diſcernement qui lui eſt propre, s'appelle la DROITE RAISON par excellence; comme étant

étant le premier moyen de direction, & le plus sûr par lequel l'homme puisse aller à sa félicité.

Pour ne rien oublier dans l'analyse de ces premières idées, il est bon de remarquer ici, que ce que nous appellons *Droit*, les Latins l'expriment par le mot de JUS, qui signifie proprement un *ordre* ou un *commandement* *. La cause de ces différentes dénominations est sans doute que la raison semble nous commander avec empire tout ce qu'elle reconnoît être un moyen droit & sûr d'avancer notre félicité. Et comme, pour sçavoir ce que la raison nous *commande*, il ne faut que chercher ce qui est *droit*; de-là est venu la liaison naturelle de ces deux idées par rapport aux régles de la droite raison. En un mot, de deux idées naturellement liées, les Latins ont suivi l'une, & les François l'autre.

* *Jus à jubendo: Jura* enim veteres *jusa* vel *jussa* vocabant; Festus: *Jusa, Jura.*

CHAPITRE VI.

RÈGLES générales de conduite que la RAISON nous donne. De la nature de l'OBLIGATION, & de ſes premiers fondemens.

§ I.

La Raiſon nous donne diverſes régles de conduite.

C'EST déja beaucoup que d'être parvenu à connoître la régle primitive des actions humaines, & de ſçavoir quel eſt ce *guide* fidéle qui doit diriger l'homme dans tous ſes pas, & dont il peut ſuivre la direction & les conſeils avec une entière confiance. Mais n'en demeurons pas là : & comme l'expérience nous apprend que nous nous trompons ſouvent dans nos jugemens ſur les biens & ſur les maux, & que ces jugemens erronés nous jettent dans des égaremens très-préjudiciables ; interrogeons notre guide, & apprenons de lui quels ſont les *caractères* des vrais biens & des vrais maux, afin de ſçavoir en quoi conſiſte la véritable félicité, & quelle eſt la route que nous devons ſuivre pour y parvenir.

§ II.

§ II.

I. RÈGLE. *Faire un juste discernement des biens & des maux.*

Quoique la notion générale du bien & du mal ſoit en elle-même fixe & invariable, les biens & les maux particuliers, ou les choſes qui paſſent pour telles dans l'eſprit des hommes, ſont pourtant de pluſieurs ſortes.

1°. C'eſt pourquoi le premier conſeil que la Raiſon nous donne, eſt : DE *bien examiner la nature des biens & des maux, & d'en obſerver avec ſoin les differences, afin de donner à chaque choſe ſon juſte prix.*

Ce diſcernement n'eſt pas difficile à faire. Une légère attention ſur ce que nous expérimentons tous les jours, nous apprend d'abord : 1. Que l'homme étant un être compoſé d'un corps & d'une ame, il y a auſſi des biens & des maux de deux ſortes, *ſpirituels* ou *corporels*. Les premiers ſont ceux *qui viennent de nos ſeules penſées* : les ſeconds *ſont produits par les impreſſions des objets exterieurs ſur nos ſens*. Ainſi le ſentiment agréable que cauſe la découverte d'une vérité importante, ou l'approbation que l'on ſe donne à ſoi-même, quand on s'eſt acquitté de ſon devoir, &c. ſont des biens purement ſpirituels : comme le chagrin d'un Géomètre ;

qui

qui ne trouve pas une démonſtration ; ou les remords que l'on ſent pour avoir mal agi, &c. ſont auſſi des peines purement ſpirituelles. A l'égard des biens & des maux *corporels*, ils ſont aſſez connus : c'eſt d'un côté, la ſanté, la force, la beauté ; de l'autre, les maladies, l'affoibliſſement, la douleur, &c. Ces deux ſortes des biens & de maux intéreſſent l'homme, & ne peuvent pas être comptés pour indifférens ; parce que l'homme étant compoſé d'un corps & d'une ame, l'on voit bien que ſa perfection & ſa félicité dépendent du bon état de l'une & de l'autre de ces parties.

2°. Nous remarquons auſſi fréquemment que les apparences nous trompent, & que ce qui nous a d'abord paru un bien, ſe trouve réellement un mal ; tandis qu'un mal apparent cache ſouvent un très-grand bien. Il y a donc une diſtinction à faire des biens & des maux *réels* & *véritables*, d'avec ceux qui ſont *faux* & *apparens*. Ou ce qui revient preſqu'au même, le bien eſt quelquefois *purement bien*, & le mal *purement mal* : d'autres fois il y a un *mêlange* de l'un & de l'autre, qui ne laiſſe pas diſcerner d'abord quelle partie l'emporte, & ſi c'eſt le bien ou le mal qui y domine.

3°. Une

3°. Une troiſiéme différence regarde la *durée* des uns & des autres. A cet égard les biens & les maux n'ont pas tous la même nature : les uns ſont *ſolides* & *durables* ; les autres ſont *paſſagers* & *inconſtans*. A quoi l'on peut ajouter qu'il y a des biens & des maux dont nous ſommes, pour ainſi dire, les *maîtres*, & qui dépendent tellement de nous, que nous pouvons fixer les uns pour en jouir conſtamment, & nous délivrer des autres. Mais tous ne ſont pas de ce genre : il y a des biens qui nous *échappent* malgré nous, & des maux qui nous *atteignent*, quelqu'effort que nous faſſions pour nous en garantir.

4°. Il y des biens & des maux *préſens*, que nous éprouvons actuellement ; & des biens & des maux *à venir*, qui ſont l'objet de nos eſpérances ou de nos craintes.

5°. Il y a des biens & des maux *particuliers*, qui n'affectent que quelques individus, & d'autres qui ſont *communs* & *univerſels*, auſquels tous les membres de la ſociété participent. Le bien du *tout* eſt le véritable bien ; celui d'une des *parties*, oppoſé au bien du tout, n'eſt qu'un bien apparent, & par conſéquent un vrai mal.

6°. De toutes ces remarques nous pou-

vons conclure enfin : QUE les biens & les maux n'étant pas tous d'une même eſpéce, il y a entr'eux des différences ; & que comparés enſemble, on trouve qu'il y a des biens *plus excellens* les uns que les autres, & des maux *plus* ou *moins fâcheux*. Il arrive de même qu'un bien, comparé avec un mal, peut être ou *égal*, ou *plus grand*, ou *moindre* ; ce qui produit encore des différences ou des *gradations*, qui méritent d'être appréciées.

Ces détails font bien ſentir l'utilité de la principale régle que nous avons donnée, & combien il eſt eſſentiel à notre félicité de faire un juſte diſcernement des biens & des maux. Mais ce n'eſt pas le ſeul conſeil que la raiſon nous adreſſe ; nous allons en indiquer d'autres qui ne ſont pas moins importans.

§ III.

II. RÉGLE. *Le vrai bonheur ne ſçauroit conſiſter dans des choſes incompatibles avec la nature & l'état de l'homme.*

LE *vrai bonheur ne ſçauroit conſiſter dans des choſes qui ſont incompatibles avec la nature & l'état de l'homme.* Voilà un autre principe qui découle naturellement de la notion même du bien & du mal. Car ce qui eſt incompatible avec la *nature* d'un être, tend par cela même à le dégrader ou à le détruire, à le corrompre

corrompre ou à altérer ſa conſtitution ; ce qui étant directement oppoſé à la conſervation, à la perfection & au bien de cet être, ſappe & renverſe les fondemens mêmes de ſa félicité. Ainſi la raiſon étant la plus noble partie de l'homme, & faiſant ſa principale eſſence, tout ce qui eſt incompatible avec la raiſon ne ſçauroit faire ſon bonheur. J'ajoute que ce qui eſt incompatible avec l'*état* de l'homme ne peut contribuer à ſa félicité ; & c'eſt encore là une choſe de la dernière évidence. Tout être qui par ſa conſtitution, a des rapports eſſentiels à d'autres êtres dont il ne ſçauroit ſe détacher, ne doit pas être conſidéré ſeulement dans ce qu'il eſt en lui-même ; mais auſſi comme faiſant partie d'un *tout* auquel il ſe rapporte. Et il eſt bien manifeſte que c'eſt de la ſituation où il ſe trouve à l'égard des êtres qui l'environnent, & des rapports de convenance ou d'oppoſition qu'il a avec eux, que doit dépendre, en grande partie, ſon bon ou ſon mauvais état, ſon bonheur ou ſa misère.

§. IV.

III. RÉGLE. *Comparer enſemble le préſent & l'avenir.*

POUR ſe procurer un ſolide bonheur : IL *ne ſuffit pas de faire attention au bien & au*

mal préſent, il faut encore examiner quelles en ſeront les ſuites naturelles; afin que, comparant le préſent avec l'avenir, & balançant l'un par l'autre, on puiſſe reconnoître d'avance quel en doit être le réſultat.

IV. REGLE. *Ne pas rechercher un bien qui apporte un mal plus grand.*

IL *eſt donc contre la raiſon, de rechercher un bien qui cauſera certainement un mal plus conſidérable**

V. REGLE. *Souffrir un mal léger dont la ſuite eſt un bien conſidérable.*

Mais au contraire, RIEN *n'eſt plus raiſonnable que de ſe réſoudre à ſouffrir un mal dont il doit certainement nous revenir un plus grand bien.*

La vérité & l'importance de ces maximes ſe font ſentir d'elles-mêmes. Le bien & le mal étant les deux oppoſés, l'effet de l'un détruit l'effet de l'autre: c'eſt-à-dire, que la poſſeſſion d'un bien qui eſt accompagné d'un plus grand mal, nous rend véritablement malheureux; & au contraire, un mal léger, mais qui nous procure un bien plus conſidérable, n'empêche point que

* *Voyez* la Note 3. de M. Barbeyrac, ſur les devoirs de l'Homme & du Citoyen. *Liv I. Ch. I. § XI.*

nous

nous ne ſoyons heureux. Anſi tout bien compté, le premier doit être évité comme un vrai mal, & le ſecond doit être recherché comme un vrai bien.

La nature des choſes humaines exige que l'on faſſe attention à ces principes. Si chacune de nos actions étoit tellement reſtreinte & terminée en elle-même, qu'elle n'entraînât après ſoi aucune conſéquence, on ne ſe méprendroit pas ſi ſouvent dans le choix, & l'on ſeroit preſque ſûr de ſaiſir le bien. Mais inſtruits comme nous le ſommes par l'expérience, que les choſes ont ſouvent des effets bien différens de ce qu'elles ſembloient promettre, en ſorte que les plus agréables ont des ſuites amères, & qu'au contraire un bien ſolide & réel coute à acquérir; la prudence ne permet pas de s'arrêter uniquement au préſent. Il faut étendre ſa vue ſur l'avenir, & conſidérer également l'un & l'autre, afin de porter un jugement ſolide, qui ſerve à nous bien déterminer.

§ V.

VI. REGLE. *Donner la préférence aux biens les plus excellens.*

PAR la même raiſon, L'ON doit *préférer un plus grand bien à un moindre; on doit aſ-*

mal préſent, il faut encore examiner quelles en ſeront les ſuites naturelles; afin que, comparant le préſent avec l'avenir, & balançant l'un par l'autre, on puiſſe reconnoître d'avance quel en doit être le réſultat.

IV. REGLE. *Ne pas rechercher un bien qui apporte un mal plus grand.*

*IL eſt donc contre la raiſon, de rechercher un bien qui cauſera certainement un mal plus conſidérable**

V. REGLE. *Souffrir un mal léger dont la ſuite eſt un bien conſidérable.*

Mais au contraire, RIEN *n'eſt plus raiſonnable que de ſe réſoudre à ſouffrir un mal dont il doit certainement nous revenir un plus grand bien.*

La vérité & l'importance de ces maximes ſe font ſentir d'elles-mêmes. Le bien & le mal étant les deux oppoſés, l'effet de l'un détruit l'effet de l'autre: c'eſt-à-dire, que la poſſeſſion d'un bien qui eſt accompagné d'un plus grand mal, nous rend véritablement malheureux; & au contraire, un mal léger, mais qui nous procure un bien plus conſidérable, n'empêche point que

* *Voyez* la Note 3. de M. Barbeyrac, ſur les devoirs de l'Homme & du Citoyen. *Liv I. Ch. I. § XI.*

nous

nous ne ſoyons heureux. Anſi tout bien compté, le premier doit être évité comme un vrai mal, & le ſecond doit être recherché comme un vrai bien.

La nature des choſes humaines exige que l'on faſſe attention à ces principes. Si chacune de nos actions étoit tellement reſtreinte & terminée en elle-même, qu'elle n'entraînât après ſoi aucune conſéquence, on ne ſe méprendroit pas ſi ſouvent dans le choix, & l'on ſeroit preſque ſûr de ſaiſir le bien. Mais inſtruits comme nous le ſommes par l'expérience, que les choſes ont ſouvent des effets bien différens de ce qu'elles ſembloient promettre, en ſorte que les plus agréables ont des ſuites amères, & qu'au contraire un bien ſolide & réel coute à acquérir ; la prudence ne permet pas de s'arrêter uniquement au préſent. Il faut étendre ſa vue ſur l'avenir, & conſidérer également l'un & l'autre, afin de porter un jugement ſolide, qui ſerve à nous bien déterminer.

§ V.

VI. REGLE. *Donner la préférence aux biens les plus excellens.*

PAR la même raiſon, L'ON doit *préférer un plus grand bien à un moindre ; on doit aſ-*

pirer toujours aux biens les plus excellens qui peuvent nous convenir, & proportionner nos deſirs & nos recherches à la nature & au mérite de chaque bien. Cette régle eſt ſi évidente, que ce ſeroit perdre le tems que d'y inſiſter.

§ VI.

VII. REGLE. *Dans certains cas, la ſeule poſſibilité & à plus forte raiſon la vraiſemblance, doit nous déterminer.*

IL *n'eſt pas néceſſaire d'avoir une entière certitude à l'égard des biens & des maux conſidérables : la ſeule poſſibilité, & plus encore la vraiſemblance ſuffit pour engager une perſonne raiſonnable à ſe priver de quelques petits biens, & même à ſouffrir quelques maux légers, en vue d'acquérir des biens beaucoup plus grands, ou d'éviter des maux beaucoup plus fâcheux.*

Cette régle eſt une conſéquence de celles qui la précédent ; & l'on peut dire que la conduite ordinaire des hommes montre qu'ils en ſentent tous la ſageſſe & la néceſſité. En effet, quel eſt le but de tout ce traças d'affaires où ils ſe jettent ? & à quoi tendent tous les travaux qu'ils entreprennent, toutes les peines & les fatigues qu'ils endurent, tous les périls à quoi ils s'expoſent ? Leur vue eſt de ſe procurer certains avantages

tages qu'ils ne croient pas acheter trop cher ; quoique ces avantages ne ſoient ni préſens, ni auſſi certains que les ſacrifices qu'il faut faire pour les obtenir.

Et cette manière d'agir eſt très-raiſonnable. La raiſon veut qu'au défaut de la *certitude*, nous prenions la *probabilité* pour régle de nos jugemens & de nos déterminations ; car alors la probabilité eſt l'unique lumière, le ſeul guide que nous ayons. Et à moins qu'il ne vaille mieux errer dans l'incertitude, que de ſuivre un guide ; à moins qu'on ne ſoutienne qu'il faut éteindre notre lampe, quand nous ſommes privés de la lumière du ſoleil ; il eſt raiſonnable de nous conduire par la probabilité, lorſque nous ne pouvons avoir l'évidence. On parvient encore mieux au but, à l'aide d'une foible clarté, que ſi l'on reſtoit dans les ténébres *.

* Dans le cours ordinaire de la vie, on eſt le plus ſouvent obligé de ſe déterminer ſur des probabilités : car il n'eſt pas toujours poſſible de ſe procurer une pleine évidence. Le philoſophe *Sénéque* a fort bien établi & développé cette maxime. » Huic reſpondebimus, nunquam expectare nos certiſſimam » rerum comprehenſionem, quoniam in arduo eſt veri ex» ploratio : ſed eâ ire quâ ducit veri ſimilitudo. OMNE HAC » VIA PROCEDIT OFFICIUM. Sic ſerimus, ſic navigamus, ſic » militamus, ſic uxores ducimus, ſic liberos tollimus; quanquam » omnium horum incertus ſit eventus. Ad ea accedimus, de » quibus bene ſperandum eſſe credimus. Quis enim pollicea» tur ſerenti proventum, naviganti portum, militanti victo-

§ VII.

VIII. REGLE. *Prendre le goût des vrais biens.*

IL *ne faut rien négliger pour faire prendre à notre eſprit le goût des vrais biens ; enſorte que la conſidération des biens excellens & reconnus pour tels, excite en nous des deſirs, & nous faſſe faire tous les efforts néceſſaires pour en acquérir la poſſeſſion.*

Cette dernière régle vient naturellement à la ſuite des autres, pour en aſſurer l'exécution & les effets. Il ne ſuffit pas d'avoir éclairé l'eſprit ſur la nature des biens & des maux qui peuvent nous rendre véritablement heureux ou malheureux; il faut encore rendre ces principes actifs & efficaces, en formant la volonté à ſe déterminer par goût & par habitude, conformément aux conſeils d'une raiſon éclairée. Et que l'on ne penſe pas qu'il ſoit impoſſible de changer les inclinations, ou de réformer les goûts. Il en eſt du goût de l'eſprit, comme de celui du palais. L'ex-

» riam, marito pudicam uxorem, patri pios liberos ? Sequi» mur juâ RATIO, non quâ veritas trahit. EXSPECTA, UT NISI » BENE CESSURA NON FACIAS, ET NISI COMPERTA VERITATE » NIHIL MOVERIS : RELICTO OMNI ACTU VITA CONSISTIT. » Dum veriſimilia me in hoc aut illud impellant, non verebor » beneficium dare ei quem veriſimile erit gratum eſſe. *De Bene-* » *fic. Lib. IV. Cap.* 33.

périence

périence montre que l'on peut changer l'un & l'autre, & faire en ſorte que nous trouvions enfin du plaiſir dans des choſes qui d'abord nous étoient déſagréables. On commence à faire une choſe avec peine & par un effort de raiſon : enſuite on ſe familiariſe peu à peu avec elle ; des actes réitérés nous la rendent plus facile ; la répugnance ceſſe ; on voit la choſe d'un autre œil qu'on ne la voyoit, & l'uſage enfin nous fait aimer ce que nous regardions auparavant avec averſion. Tel eſt l'effet des habitudes : elles font trouver inſenſiblement tant de commodité & d'attrait dans ce que l'on a coutume de faire, qu'on a de la peine à s'en abſtenir.

§ VIII.

Notre eſprit acquieſce naturellement à ces maximes ; & elles doivent influer ſur notre conduite.

VOILA les principaux conſeils que nous donne la raiſon. Ce ſont tout autant de maximes, qui tirées de la nature des choſes, & en particulier de la nature de l'homme & de l'état où il ſe trouve, nous font connoître ce qui lui convient eſſentiellement, & renferment les régles les plus néceſſaires pour ſa perfection & ſa félicité.

Ces principes généraux ſont d'ailleurs d'une

d'une telle nature, qu'ils nous arrachent; pour ainſi dire, notre aſſentiment; en ſorte qu'une raiſon éclairée & tranquille, dégagée des préjugés & du trouble des paſſions, ne peut s'empêcher d'en reconnoître la vérité & la ſageſſe. Chacun voit combien il ſeroit utile à l'homme d'avoir toujours ces principes préſens à l'eſprit, afin que par l'application & l'uſage qu'il en feroit dans les cas particuliers, ils devinſſent inſenſiblement la régle uniforme & conſtante de ſes inclinations & de ſa conduite.

En effet, de telles maximes ne ſont pas de ſimples *ſpéculations*; elles doivent naturellement influer ſur les mœurs & être d'uſage dans la *pratique*. Car à quoi ſerviroit d'entendre les conſeils de la raiſon, ſi l'on ne vouloit pas les ſuivre? & de quel prix ſeroient des régles de conduite qui nous paroiſſent évidemment bonnes & utiles, ſi l'on refuſoit de s'en ſervir? Nous ſentons nous-mêmes que ce flambeau nous a été donné pour régler nos mouvemens & nos démarches. Si l'on a manqué de ſuivre les maximes dont nous parlons, l'on ſe déſapprouve ſoi-même & l'on ſe condamne, comme on déſapprouve auſſi tout autre qui eſt dans le même cas. Mais a-t-on ſuivi ces maximes? c'eſt un

ſujet

ſujet de ſatisfaction intérieure ; l'on s'approuve ſoi-même, comme l'on approuve également les autres qui ont agi de cette manière. Ces ſentimens ſont ſi naturels, qu'il ne dépend pas de nous de penſer autrement. Nous ſommes forcés de reſpecter ces principes, comme une régle qui convient à notre nature, & d'où dépend notre bonheur.

§ IX.

*Ce que c'eſt que l'*obligation *conſidérée en général.*

CETTE convenance bien reconnue emporte une néceſſité d'y conformer notre conduite. Quand nous parlons de *néceſſité*, chacun comprend bien qu'il ne s'agit pas d'une *néceſſité phyſique ;* mais ſeulement d'une *néceſſité morale*, qui conſiſte dans l'impreſſion que font ſur nous certains motifs, qui nous déterminent à agir d'une certaine façon, & ne nous permettent pas *raiſonnablement* d'agir d'une manière oppoſée.

Quand on ſe trouve dans ces circonſtances, l'on dit que l'*on eſt dans l'obligation* de faire une choſe, ou de s'en abſtenir. C'eſt-à-dire, que l'on y eſt déterminé par de ſolides raiſons, & engagé par de puiſſans motifs, qui comme autant de *liens*, entraînent

notre

notre volonté de ce côté-là. C'eſt en ce ſens qu'on ſe dit *obligé* à quelque choſe. Car ſoit que l'on s'arrête au langage populaire, ſoit que l'on s'adreſſe aux Juriſconſultes ou aux Moraliſtes, l'on trouvera que les uns & les autres font conſiſter proprement l'*obligation* dans une *raiſon*, qui étant bien compriſe & approuvée, nous détermine abſolument à agir d'une certaine manière préférablement à une autre. D'où il réſulte, que toute la force de cette obligation dépend du *jugement* par lequel nous *approuvons* ou nous *condamnons* une certaine manière d'agir. Car *approuver*, c'eſt *reconnoître* que l'on *doit* faire une choſe ; & *condamner*, c'eſt *reconnoître* qu'on *ne doit pas la* faire. Or *devoir* ou *être obligé* ſont des termes ſynonimes.

Nous avons déja inſinué l'analogie toute naturelle qu'il y a entre le ſens *propre* & *littéral* du mot *obliger*, & le ſens *figuré* de ce même terme. L'*obligation* ſignifie proprement un *lien* *. Un homme *obligé* eſt donc un homme *lié*. Et comme celui qui eſt lié de cordes ou de chaînes, ne ſçauroit ſe remuer pour agir, il en eſt à-peu-près de même d'un homme *obligé* ; avec cette différence, qu'au premier cas c'eſt un empêchement extérieur

* *Obligatio, à ligando.*

&

& *phyſique* qui arrête l'effet des forces naturelles ; mais au ſecond cas, le lien n'eſt que *moral* : c'eſt-à-dire, que l'aſſujettiſſement où ſe trouve la liberté, eſt produit par la raiſon, qui étant la régle primitive de l'homme & de ſes facultés, en dirige & en modifie néceſſairement les opérations d'une manière convenable à la fin qu'elle ſe propoſe.

L'on peut donc définir l'OBLIGATION conſidérée en général, & dans ſa première origine : *Une reſtriction de la liberté naturelle, produite par la raiſon ; en tant que les conſeils que la raiſon nous donne, ſont autant de motifs qui déterminent l'homme à une certaine matière d'agir préférablement à toute autre.*

§ X.

L'obligation peut être plus ou moins forte.

TELLE eſt la nature de l'obligation primitive & originale. Il s'enſuit de-là que cette obligation peut être plus ou moins forte, plus ou moins rigoureuſe, ſelon que les raiſons qui l'établiſſent ont plus ou moins de poids, & que par conſéquent, les motifs qui en réſultent ſont plus ou moins d'impreſſion ſur notre volonté. Car il eſt bien manifeſte, que plus ces motifs ſeront puiſſans & efficaces, plus auſſi la néceſſité d'y conformer

nos

nos actions deviendra forte & indiſpenſable.

§ XI.

Sentiment de M. Clark ſur la nature & l'origine de l'obligation.

JE n'ignore pas que tous les Juriſconſultes & les Moraliſtes n'expliquent pas la nature & l'origine de l'obligation, comme nous venons de le faire. Quelques-uns prétendent: * « Que la convenance & la diſconvenance naturelle que nous reconnoiſſons dans certaines actions, eſt le vrai & le premier fondement de toute obligation; que la vertu a une beauté intérieure qui la rend aimable par elle-même, & qu'au contraire le vice eſt accompagné d'une laideur intrinſéque, qui doit nous le faire haïr; & cela antécédemment & indépendamment du bien & du mal, des récompenſes & des peines que la pratique de l'un ou de l'autre peut nous procurer. »

Mais il me ſemble que ce ſentiment ne ſçauroit ſe ſoutenir qu'autant qu'on le raménera à celui que nous avons expliqué. Car dire que la vertu a par elle-même une beauté naturelle qui fait qu'elle mérite d'être pratiquée, & qu'au contraire le vice mérite

* Voyez *Clark.* Rel. Nat. *Tom. II. Ch. III. n.* 7.

rite

rite par lui-même notre averſion ; n'eſt-ce pas reconnoître que nous avons une *raiſon* de préférer l'un à l'autre ? Or certainement cette raiſon, quelle qu'elle ſoit, ne devient un *motif* capable de déterminer la volonté, qu'autant qu'elle nous préſente quelque bien à acquérir, ou qu'elle tend à nous faire éviter quelque mal ; en un mot, qu'autant qu'elle peut contribuer à notre ſatisfaction, & à nous mettre dans un état heureux & tranquille. C'eſt la conſtitution même de l'homme & la nature de la volonté, qui le veulent ainſi. Car comme c'eſt le *bien* en général, qui eſt l'objet de la volonté ; le ſeul motif capable de la mettre en mouvement, ou de la déterminer pour un parti préférablement à un autre, c'eſt l'eſpérance d'obtenir le *bien*. Faire abſtraction de tout *intérêt* par rapport à l'homme, c'eſt donc lui ôter tout *motif* d'agir ; c'eſt le réduire à un état d'inaction & d'indifférence. D'ailleurs, quelle idée pourroit-on ſe faire de la *convenance* ou de la *diſconvenance* des actions humaines, de leur *beauté* ou de leur *turpitude*, de leur *proportion* ou de leur *déſordre*, ſi l'on ne rapportoit pas tout cela à l'homme lui-même, & à ce que demandent ſa deſtination, ſa perfection, le bien-être de ſa nature, & pour tout dire en un mot, ſa véritable félicité ?

§ XII.

§ XII.

Sentiment de M. Barbeyrac *ſur le même ſujet.*

La plupart des Juriſconſultes ont ſuivi un ſentiment différent de celui du Docteur CLARK. * « Ils établiſſent pour principe de » l'obligation proprement ainſi nommée, la » volonté d'un Etre ſupérieur, duquel on ſe » reconnoît dépendant. Ils prétendent qu'il » n'y a que cette volonté, ou les ordres d'un » tel Etre, qui puiſſent mettre un frein à la » liberté, & nous aſſujettir à régler nos ac- » tions d'une certaine maniere. Ils ajoutent » que ni les rapports de proportion & de » convenance que nous reconnoiſſons dans » les choſes mêmes, ni l'approbation que la » raiſon leur donne, ne nous mettent point » dans une néceſſité indiſpenſable de ſuivre » ces idées comme des régles de conduite. » Que notre raiſon n'étant au fonds autre » choſe que nous-mêmes, perſonne ne peut, » à proprement parler, s'impoſer à ſoi-meme » une obligation. D'où l'on conclut : QUE » les maximes de la raiſon, conſidérées en

* Voyez *Jugement d'un Anonyme*, &c. § XV. C'eſt un petit Ouvrage de *M. Leibnitz*, ſur lequel *M. Barbeyrac* a fait des Remarques ; & qui eſt joint à la cinquiéme édition de ſa Traduction des Devoirs de l'Homme & du Citoyen.

» elles-

» elles-mêmes, & indépendamment de la vo-
» lonté d'un ſupérieur qui autoriſe, n'ont
» rien d'obligatoire ».

Cette manière d'expliquer la nature de l'obligation & d'en poſer le fondement, nous paroît inſuffiſante, parcequ'elle ne remonte pas juſqu'à la ſource primitive, & aux vrais principes. Il eſt vrai que la volonté d'un ſupérieur oblige ceux qui ſont dans ſa dépendance; mais cette volonté ne peut produire cet effet, qu'autant qu'elle ſe trouve approuvée par notre raiſon. Pour cela il faut, non-ſeulement que la volonté du ſupérieur n'ait en elle-même rien d'oppoſé à la nature de l'homme; mais que de plus elle ſoit tellement proportionnée à ſa conſtitution & à ſa dernière fin, que l'on ne puiſſe s'empêcher de la reconnoître comme la régle de nos actions; en ſorte que nous ne ſçaurions la négliger ſans nous jetter dans un égarement funeſte; & qu'au contraire le ſeul moyen d'atteindre notre but eſt de nous y conformer. Sans cela, on ne ſçauroit concevoir que l'homme puiſſe ſe ſoumettre volontairement aux ordres d'un ſupérieur, ni ſe déterminer de bon gré à l'obéiſſance. J'avoue que ſuivant le langage des Juriſconſultes, l'idée d'un *ſupérieur qui commande* in-

tervient pour établir l'*obligation*, telle qu'on la conſidére ordinairement. Mais ſi l'on ne remonte pas plus haut, en fondant l'autorité même de ce ſupérieur ſur l'approbation que la raiſon lui donne, elle ne produira jamais qu'une *contrainte* extérieure, bien différente de l'*obligation*, qui par elle-même la force de pénétrer la volonté & de la fléchir par un ſentiment intérieur ; en ſorte que l'homme eſt porté à obéir de ſon propre mouvement, de ſon bon gré, & ſans aucune violence.

§ XIII.

Deux ſortes d'obligations. Obligation interne : *obligation* externe.

JE conclus de toutes ces remarques, que les différences qui ſe trouvent entre les principaux ſyſtêmes ſur la nature & l'origine de l'obligation, ne ſont pas auſſi grandes qu'elles le paroiſſent d'abord. Si l'on examine de près ces ſentimens, en remontant juſqu'aux premières ſources, l'on verra que ces différentes idées, réduites à leur juſte valeur, loin de ſe trouver en oppoſition, peuvent ſe rapprocher, & doivent même concourir, pour former un ſyſtême bien lié avec toutes les parties qui lui ſont eſſentielles, relativement à la nature de l'homme & à ſon état. C'eſt

ce

te que nous eſpérons de faire voir plus particulièrement dans la ſuite. * Mais il eſt bon d'avertir dès-à-préſent, que l'on peut diſtinguer deux ſortes d'obligations, l'une *interne* & l'autre *externe*. J'entends par OBLIGATION INTERNE, *celle qui eſt uniquement produite par notre propre raiſon, conſidérée comme la régle primitive de notre conduite, & en conſéquence de ce qu'une action a en elle-même de bon ou de mauvais*. Pour l'OBLIGATION EXTERNE, ce ſera *celle qui vient de la volonté de quelque être dont on ſe reconnoît dépendant, & qui commande ou défend certaines choſes, ſous la menace de quelque peine*. A quoi il faut ajouter, que tant s'en faut que ces deux obligations ſoient oppoſées entr'elles, qu'au contraire elles s'accordent parfaitement. Car comme l'obligation externe peut donner une nouvelle force à l'obligation interne, auſſi toute la force de l'obligation externe dépend, en dernier reſſort, de l'obligation interne; & c'eſt de l'accord & du concours de ces deux obligations, que réſulte le plus haut dégré de néceſſité morale, le lien le plus fort, ou le motif le plus propre à faire impreſſion ſur l'homme pour le déterminer à ſuivre conſtamment certaines régles de conduite,

* *Voyez ci-après, Partie II. Ch. VI.*

& à ne s'en écarter jamais : en un mot, c'eſt par-là que ſe forme l'obligation la plus parfaite.

CHAPITRE VII.

Du DROIT pris pour FACULTÉ, & de l'OBLIGATION qui y répond.

§ I.

Le terme de Droit ſe prend en pluſieurs ſens particuliers, qui tous découlent de la notion générale.

OUTRE l'idée générale du DROIT, telle que nous venons de l'expliquer, & en le conſidérant comme la régle primitive des actions humaines ; ce terme ſe prend encore en pluſieurs ſens particuliers qu'il faut indiquer ici.

Mais avant toutes choſes, il ne faut pas oublier la notion primitive & générale que nous avons donnée du DROIT. Car comme c'eſt de cette notion que ſe déduit, comme de ſon principe, tout ce qui va faire la matière de ce chapitre & des ſuivans ; ſi nos raiſonnemens ſont juſtes en eux-mêmes, & s'ils ont une liaiſon néceſſaire avec le principe, il réſultera de-là une nouvelle preuve de

de ſa vérité. Que ſi, contre notre attente, il en eſt autrement, l'on aura du moins l'avantage de découvrir l'erreur dans ſa ſource, & de pouvoir mieux ſe redreſſer. Tel eſt l'effet d'une bonne méthode. On reconnoît qu'une idée générale eſt juſte, quand toutes les idées particulières s'y rapportent, & peuvent y être ramenées comme des branches à leur tronc.

§ II.

Ce que c'eſt que le Droit, pris pour faculté.

PREMIÉREMENT, le *Droit* ſe prend ſouvent pour une *qualité perſonnelle*, une *puiſſance*, un *pouvoir d'agir*, une *faculté*. C'eſt ainſi que l'on dit que tout homme a le *droit* de pourvoir à ſa conſervation; qu'un père a le *droit* d'élever ſes enfans; qu'un Souverain a le *droit* de lever des troupes pour la défenſe de l'Etat, &c.

Dans ce ſens il faut définir le DROIT: *Le pouvoir qu'a l'homme de ſe ſervir d'une certaine manière, de ſa liberté & de ſes forces naturelles, ſoit par rapport à lui-même, ſoit à l'égard des autres hommes; en tant que cet exercice de ſes forces & de ſa liberté eſt approuvé par la raiſon.*

Ainſi, quand nous diſons qu'un père a le

droit d'élever ſes enfans, cela ne veut dire autre choſe ſi ce n'eſt que la raiſon approuve qu'un père ſe ſerve de ſa liberté & de ſes forces naturelles d'une manière convenable à la conſervation de ſes enfans, & propre à leur former l'eſprit & le cœur. De même, comme la raiſon donne ſon approbation au Souverain pour tout ce qui eſt néceſſaire à la conſervation & au bien de l'Etat, elle l'autoriſe ſpécialement à lever des troupes & à mettre ſur pied des armées, pour s'oppoſer à un ennemi; & l'on dit en conſéquence, qu'il a le droit de le faire. Mais nous aſſurons au contraire, qu'un Prince n'a pas droit de tirer ſans néceſſité les laboureurs de la campagne, ou d'enlever les artiſans à leur famille & à leur travail; qu'un père n'eſt pas en droit d'expoſer ſes enfans, ni de les mettre à mort, &c. parceque la raiſon, loin d'approuver ces choſes, les condamne formellement.

§ III.

Il faut bien diſtinguer le ſimple Pouvoir *du* Droit.

IL ne faut donc pas confondre le *ſimple Pouvoir* avec le *Droit*. Le ſimple pouvoir eſt une qualité *phyſique*: c'eſt la puiſſance d'agir dans toute l'étendue des forces naturelles

les & de la liberté : mais l'idée du Droit eſt plus reſtreinte. Elle renferme un rapport de *convenance* avec une régle qui modifie le pouvoir phyſique, & qui en dirige les opérations d'une manière propre à conduire l'homme à un certain but. C'eſt pourquoi l'on dit que le *Droit* eſt une qualité *morale*. Il eſt vrai que quelques-uns mettent le *Pouvoir*, auſſi-bien que le *Droit*, au rang des qualités *morales* * : mais il n'y a rien en cela d'eſſentiellement oppoſé à la diſtinction que nous en faiſons. Ceux qui comptent ces deux idées entre les êtres moraux, entendent par le *Pouvoir*, à peu-près la même choſe que nous entendons par le *Droit* ; & l'uſage même ſemble autoriſer cette confuſion : car on dit également, par exemple, le *pouvoir paternel* & le *droit paternel*, &c. Quoi qu'il en ſoit, il ne faut point diſputer des mots. L'eſſentiel eſt de diſtinguer ici le *phyſique* du *moral* ; & il ſemble que le terme de *Droit* eſt par lui-même plus propre à déſigner l'idée morale, que celui de *Pouvoir*, comme PUFENDORF lui-même l'inſinue **. En un mot,

* Voyez *Pufendorf.* Droit de la Nature & des Gens, *Liv. I. Ch. I.* § 19.

**.... « Et ſur ce pié-là le DROIT & le POUVOIR renfer-» ment à peu-près la même idée. Il y a ſeulement cette diffé-» rence, que le POUVOIR inſinue plus directement la poſſeſſion

droit d'élever ſes enfans, cela ne veut dire autre choſe ſi ce n'eſt que la raiſon approuve qu'un père ſe ſerve de ſa liberté & de ſes forces naturelles d'une manière convenable à la conſervation de ſes enfans, & propre à leur former l'eſprit & le cœur. De même, comme la raiſon donne ſon approbation au Souverain pour tout ce qui eſt néceſſaire à la conſervation & au bien de l'Etat, elle l'autoriſe ſpécialement à lever des troupes & à mettre ſur pied des armées, pour s'oppoſer à un ennemi; & l'on dit en conſéquence, qu'il a le droit de le faire. Mais nous aſſurons au contraire, qu'un Prince n'a pas droit de tirer ſans néceſſité les laboureurs de la campagne, ou d'enlever les artiſans à leur famille & à leur travail; qu'un père n'eſt pas en droit d'expoſer ſes enfans, ni de les mettre à mort, &c. parceque la raiſon, loin d'approuver ces choſes, les condamne formellement.

§ III.

Il faut bien diſtinguer le ſimple Pouvoir *du* Droit.

IL ne faut donc pas confondre le *ſimple Pouvoir* avec le *Droit*. Le ſimple pouvoir eſt une qualité *phyſique*: c'eſt la puiſſance d'agir dans toute l'étendue des forces naturelles

les & de la liberté : mais l'idée du Droit eſt plus reſtreinte. Elle renferme un rapport de *convenance* avec une régle qui modifie le pouvoir phyſique, & qui en dirige les opérations d'une manière propre à conduire l'homme à un certain but. C'eſt pourquoi l'on dit que le *Droit* eſt une qualité *morale*. Il eſt vrai que quelques-uns mettent le *Pouvoir*, auſſi-bien que le *Droit*, au rang des qualités *morales* *: mais il n'y a rien en cela d'eſſentiellement oppoſé à la diſtinction que nous en faiſons. Ceux qui comptent ces deux idées entre les êtres moraux, entendent par le *Pouvoir*, à peu-près la même choſe que nous entendons par le *Droit*; & l'uſage même ſemble autoriſer cette confuſion : car on dit également, par exemple, le *pouvoir paternel* & le *droit paternel*, &c. Quoi qu'il en ſoit, il ne faut point diſputer des mots. L'eſſentiel eſt de diſtinguer ici le *phyſique* du *moral*; & il ſemble que le terme de *Droit* eſt par lui-même plus propre à déſigner l'idée morale, que celui de *Pouvoir*, comme PUFENDORF lui-même l'inſinue **. En un mot,

* Voyez *Pufendorf.* Droit de la Nature & des Gens, *Liv. I. Ch. I.* § 19.

**.... « Et ſur ce pié-là le DROIT & le POUVOIR renfer-» ment à peu-près la même idée. Il y a ſeulement cette diffé-» rence, que le POUVOIR inſinue plus directement la poſſeſſion

l'uſage de nos facultés ne devient un *Droit* ; qu'autant que la raiſon l'approuve, & qu'il ſe trouve conforme à cette régle primitive des actions humaines. Et tout ce que l'homme peut faire *raiſonnablement*, devient pour lui un *droit*, parceque la raiſon eſt le ſeul moyen qui puiſſe le conduire à ſon but de la manière la plus abrégée & la plus ſûre. Il n'y a donc rien d'arbitraire dans ces idées ; elles ſont toutes priſes de la nature même des choſes : & ſi on les rapproche des principes que nous avons poſés ci-devant, l'on verra qu'elles en ſont des conſéquences néceſſaires.

§ IV.

Fondement général des droits de l'homme.

QUE ſi l'on demande enſuite ſur quel fondement la raiſon approuve un tel exercice de nos forces & de notre liberté, plutôt qu'un autre ; la réponſe ſe préſente d'elle-même. La différence de ces jugemens vient de la nature même des choſes & de leurs effets. Tout uſage de nos facultés, qui par lui-même tend à la perfection & au bonheur

» actuelle d'une telle qualité par rapport aux choſes ou aux » perſonnes, & ne déſigne qu'obſcurément la manière dont » on l'a acquiſe. Au-lieu que le DROIT donne à entendre pro- » prement & diſtinctement, que cette qualité a été légitime- » ment acquiſe, & qu'ainſi on ſe l'attribue à juſte titre. *Pufend.* Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. I.* § 20.

de

de l'homme, eſt approuvé par la raiſon, qui condamne par conſéquent celui qui va à des fins contraires.

§ V.

Le Droit *produit l'*obligation.

CE qui répond au DROIT, pris de la manière que nous venons de l'expliquer, & conſidéré dans ſes effets par rapport à autrui, c'eſt l'*obligation.*

L'on a déja parlé dans le chapitre précédent de l'obligation; ce qui fait connoître quelle eſt en général la nature de cette qualité morale. Mais pour ſe faire une juſte idée de celle dont il s'agit ici, on obſervera que lorſque la raiſon approuve que l'homme faſſe un certain uſage de ſes forces & de ſa liberté, ou ce qui eſt la même choſe, lorſqu'elle reconnoît en lui un certain *droit*; il faut, par une conſéquence naturelle, que pour aſſurer ce droit à un homme, elle reconnoiſſe en même-tems que les autres hommes ne doivent point ſe ſervir de leurs forces ni de leur liberté pour lui réſiſter en cela; mais qu'au contraire ils doivent reſpecter ſon droit, & l'aider à en uſer, plutôt que de lui nuire. De-là découle naturellement l'idée de l'OBLIGATION, qui n'eſt autre

autre choſe ici qu'*une reſtriction de la liberté naturelle, produite par la raiſon ; entant que la raiſon ne permet pas que l'on s'oppoſe à ceux qui uſent de leur droit, & qu'au contraire elle aſſujettit toute autre perſonne à favoriſer & à aider ceux qui ne font que ce qu'elle autoriſe, plutôt que de leur réſiſter ou de les traverſer dans l'exécution de ce qu'ils ſe propoſent légitimement.*

§ VI.

Le droit & l'obligation ſont deux idées relatives.

LE droit & l'obligation ſont donc deux termes *corrélatifs*, comme parlent les Logiciens : l'une de ces idées ſuppoſe néceſſairement l'autre; & l'on ne ſçauroit concevoir un *droit*, ſans une *obligation* qui y réponde. Comment, par exemple pourroit-on attribuer à un père le droit de former ſes enfans à la ſageſſe & à la vertu par une bonne éducation, ſans reconnoître en même-tems que les enfans doivent ſe ſoumettre à la direction paternelle ; & que non-ſeulement ils ſont *obligés* de n'y point réſiſter, mais encore qu'ils doivent concourir par leur docilité & leur obéiſſance, à l'exécution des vues que leur père ſe propoſe par rapport à eux ? S'il en étoit autrement, la raiſon ne ſeroit plus la *régle* des actions humaines. Elle ſe trou-

trouveroit en contradiction avec elle-même ; & tous les droits qu'elle accorde à l'homme lui deviendroient inutiles & de nul effet : ce ſeroit lui ôter d'une main ce qu'elle lui donne de l'autre.

§ VII.

Dans quel tems l'homme eſt ſuſceptible de droit & d'obligation.

TELLE eſt la nature du droit pris pour faculté, & de l'obligation qui y répond. L'on peut dire en général, que l'homme eſt ſuſceptible de ces deux qualités, auſſitôt qu'il commence à jouir de la vie & du ſentiment. Cependant il faut mettre ici quelque différence entre le droit & l'obligation, à l'égard du tems auquel ces qualités commencent à ſe développer dans l'homme. Les obligations où l'on eſt entant qu'homme, ne déploient actuellement leur vertu, que lorſque l'homme eſt parvenu à un âge de raiſon & de diſcernement. Car pour s'acquitter d'une obligation, il faut en avoir connoiſſance ; il faut ſçavoir ce que l'on fait, & être en état de comparer ſes actions avec une certaine régle. Mais pour les droits qui peuvent procurer l'avantage de quelqu'un ſans qu'il ſçache ce qui ſe paſſe, ils prennent naiſſance

ſance & ſont valables dès le premier moment de ſon exiſtence, & mettent les autres hommes dans l'obligation de les reſpecter. Par exemple, le droit d'exiger que perſonne ne nous maltraite & ne nous offenſe, n'appartient pas moins aux enfans, & même à ceux qui ſont encore dans le ſein de leur mère, qu'aux hommes faits. C'eſt le fondement de la régle équitable du Droit Romain, qui porte : QUE *les enfans encore dans le ſein de leur mère, ſont cenſés venus au monde, toutes les fois qu'il s'agit de quelque choſe qui tourne à leur avantage* *. Mais l'on ne ſçauroit dire, à parler exactement, qu'un enfant né ou à naître ſoit actuellement aſſujetti à quelque obligation à l'égard des autres hommes. Cet état ne commence proprement par rapport à lui, que lorſqu'il a atteint l'âge de connoiſſance & de diſcrétion.

§ VIII.

Les droits & les obligations ſont de pluſieurs ſortes.

L'ON peut faire pluſieurs diſtinctions des

* *Qui in utero eſt, perinde ac ſi in rebus humanis eſſet, cuſtoditur, quoties de commodo ipſius partûs, quæritur.* L. 7. D. de Statu homin. Lib. I. Tit. 3. Un autre Juriſconſulte établit cette régle : *Itaque pati quis injuriam, etiamſi non ſentiat, poteſt : facere nemo, niſi qui ſcit ſe injuriam facere, etiamſi neſciat cui faciat.* L. 3. § 2. Dig. de Injuriis. Lib. 47. tit. 10.

droits

droits & des obligations : nous nous contenterons d'indiquer ici les principales. *

Premièrement, il y a des *droits naturels* & des *droits acquis*. Les premiers ſont ceux *qui appartiennent originairement & eſſentiellement à l'homme ; qui ſont inhérens à ſa nature ; dont il jouit par cela même qu'il eſt homme, indépendamment d'aucun fait particulier de ſa part.* Les *droits acquis ſont*, au contraire, *ceux dont l'homme ne jouit pas naturellement, mais qu'il s'eſt procurés par ſon propre fait.* Ainſi le droit de pourvoir à ſa conſervation, eſt un droit naturel à l'homme : mais la ſouveraineté, ou le droit de commander à une ſociété d'hommes, eſt un droit acquis.

2°. Il y a des *droits parfaits & rigoureux*, & des *droits imparfaits* ou *non-rigoureux*. Les *droits parfaits* ſont *ceux dont on peut exiger l'effet à toute rigueur, & s'il eſt néceſſaire, juſqu'à employer la force pour en obtenir l'exécution, ou pour en maintenir l'uſage, contre ceux qui voudroient nous réſiſter ou nous troubler à cet égard.* C'eſt ainſi que l'on peut raiſonnablement oppoſer la force à quiconque attente injuſtement ſur notre vie, ſur

* Voyez *Puſendorf.* Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. I. § 19.* & *Grot.* Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I. § 4. 5. 6. 7.* avec les Notes de M. *Barbeyrac.*

nos

nos biens ou ſur notre liberté. Mais *lorſque la raiſon ne nous permet pas d'employer des voies de fait pour nous aſſurer la jouiſſance des droits qu'elle nous accorde*, alors ces droits ne ſont qu'*imparfaits & non-rigoureux*. Ainſi quoique la raiſon autoriſe ceux qui par eux-mêmes ſont deſtitués des moyens de vivre, à exiger du ſecours des autres hommes ; ils ne peuvent pourtant pas, en cas de refus, ſe le procurer par la force, ni le leur arracher malgré eux. L'on comprend bien, ſans qu'il ſoit beſoin de le dire, que l'obligation répond ici exactement au droit ; & qu'elle eſt *plus* ou *moins forte*, qu'elle eſt *parfaite* ou *imparfaite*, ſelon que le droit lui-même eſt *parfait* ou *imparfait*.

3°. Une autre diſtinction qui mérite d'être remarquée, c'eſt qu'*il y a des droits auſquels on peut renoncer légitimement*, & d'autres *à l'égard deſquels cela n'eſt pas permis*. Un créancier, par exemple, peut, s'il le veut, remettre la dette à ſon débiteur, ou en tout, ou en partie : mais un père ne ſçauroit renoncer au droit qu'il a ſur ſes enfans, ni les laiſſer dans une entière indépendance. La raiſon de cette différence eſt qu'il y a des droits qui ont par eux-mêmes une liaiſon naturelle avec nos *devoirs*, & qui ne ſont

donnés

donnés à l'homme que comme des *moyens* de s'en acquitter. Renoncer à ces ſortes de droits, ce ſeroit donc renoncer à ſon devoir, ce qui n'eſt jamais permis. Mais à l'égard des droits qui n'intéreſſent en rien nos devoirs, la renonciation eſt licite, & ce n'eſt qu'une affaire de prudence. Ajoutons encore un exemple : L'homme ne ſçauroit renoncer entièrement, abſolument & ſans réſerve à ſa liberté, car ce ſeroit manifeſtement ſe mettre dans la néceſſité de mal faire, ſi celui auquel on s'eſt ſoumis ſur ce pié-là l'ordonnoit ; mais l'on peut légitimement renoncer à une partie de ſa liberté, ſi l'on ſe trouve par-là d'autant mieux en état de remplir ſes devoirs, & qu'on ſe procure quelque avantage certain & raiſonnable. C'eſt avec ces modifications qu'il faut entendre la maxime commune : QU'IL *eſt permis à chacun de renoncer à ſon droit.*

4°. Enfin, le droit, conſidéré par rapport à ſes différens *objets*, peut être réduit à quatre eſpéces principales. 1°. Le droit que nous avons ſur notre propre perſonne & ſur nos actions, lequel s'appelle LIBERTÉ ; 2°. Le droit que l'on a ſur les choſes qui nous appartiennent en propre, qui ſe nomme PROPRIÉTÉ OU DOMAINE ; 3°. Le droit que

l'on

l'on a ſur la perſonne & les actions des autres hommes, qu'on déſigne par le nom d'EMPIRE ou d'AUTORITÉ ; 4°. Et enfin le droit que l'on peut avoir ſur les choſes qui appartiennent à autrui, lequel peut être de pluſieurs ſortes. Il ſuffit, quant à préſent, d'avoir donné une connoiſſance générale de ces différentes eſpéces de droits. On en explique la nature & les effets quand on en vient au détail de ces matières.

Telles ſont les idées que l'on doit avoir du Droit, conſidéré comme une faculté. Mais il y a encore un autre ſens particulier de ce terme, par lequel il ſe prend pour la Loi ; comme quand on dit, que le Droit naturel eſt le fondement de la Morale & de la Politique ; qu'il défend de manquer à ſa parole ; qu'il ordonne la réparation du dommage, &c. Dans tous ces cas, le Droit eſt pris pour la Loi. Et comme cette eſpéce de Droit convient à l'homme d'une façon particulière, il eſt important de bien le développer. C'eſt ce qui va faire la matière des chapitres ſuivans.

CHAPITRE VIII. *

De la Loi en général.

§ I.

DANS les recherches que nous avons faites juſqu'ici ſur la régle des actions humaines, nous ne ſommes point ſortis de l'homme; nous n'avons conſulté que ſa propre nature, le fonds de ſon eſſence & ce qu'il eſt en lui-même. Cet examen nous a fait connoître que l'homme trouvoit au dedans de lui, & dans ſa RAISON, la régle qu'il doit ſuivre; & que les conſeils que la raiſon lui donne, lui indiquant la route la plus abrégée & la plus ſûre pour ſe perfectionner & ſe rendre heureux, il réſultoit de-là un principe d'obligation, ou un puiſſant motif de conformer ſes actions à cette régle primitive. Mais pour avoir une juſte connoiſſance du ſyſtême de l'homme, on ne doit pas s'arrêter à ces premières conſidérations: il faut encore, ſuivant la méthode que nous avons indiquée **, porter ſon attention ſur

* Voyez *Pufendorf.* Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.*

** *Voyez* ci-devant. *Ch. III. § 3.*

les différens *états* de l'homme, & sur les *relations* qui en sont les suites, & qui ne peuvent manquer de produire certaines modifications dans les régles qu'il doit suivre. Car, comme nous l'avons déja observé, non-seulement ces régles doivent être conformes à la nature de l'homme, mais elles doivent encore être proportionnées à sa situation & à son état.

§. II.

L'homme par sa nature étant un être dépendant, la Loi doit être la régle de ses actions.

Or, entre les états primitifs de l'homme, l'*état de dépendance* est un de ceux qui méritent le plus d'attention, & celui qui doit avoir le plus d'influence sur la régle qu'il doit observer. En effet, un être *indépendant* de tout autre, n'a d'autre régle à suivre que les conseils de sa propre raison; & par une suite de cette indépendance, il se trouve affranchi de tout assujettissement à la volonté d'autrui: en un mot, il est maître absolu de lui-même & de ses actions. Mais il n'en est pas ainsi d'un être que l'on suppose *dépendant*, d'un autre, comme d'un supérieur & d'un maître. Le sentiment de cette dépendance doit naturellement engager l'inférieur à prendre pour régle de sa conduite la volonté

lonté de celui dont il dépend ; puiſque l'aſſujettiſſement où il ſe trouve ne lui permet pas d'eſpérer raiſonnablement de pouvoir ſe procurer un ſolide bonheur, indépendamment de la volonté de ſon ſupérieur, & des vues qu'il peut ſe propoſer par rapport à lui. * Et cela encore a plus ou moins d'étendue & d'effet, à proportion que la ſupériorité de l'un & la dépendance de l'autre ſera plus ou moins grande, ſera abſolue ou limitée. L'on voit bien que toutes ces remarques s'appliquent à l'homme d'une façon particulière : enſorte que dès que l'homme reconnoît un ſupérieur, à la puiſſance & à l'autorité duquel il eſt naturellement ſoumis ; c'eſt une conſéquence de cet état, qu'il reconnoiſſe auſſi la volonté de ce ſupérieur pour la *régle* de ſes actions. C'eſt-là le *droit* que nous appellons LOI.

Bien entendu pourtant que cette volonté du ſupérieur n'ait en elle-même rien de contraire à la RAISON, qui eſt la régle primitive de l'homme. Car ſi cela étoit, nous ſerions hors d'état de lui obéir. Afin qu'une Loi ſoit la régle des actions humaines, il faut abſolument qu'elle s'accorde avec la nature

* *Voyez ci-devant Chap. VI. §. 3.*

& la conſtitution de l'homme, & qu'elle ſe rapporte en dernier reſſort à ſon bonheur, qui eſt ce que la raiſon lui fait néceſſairement rechercher. Ces remarques, aſſés claires d'elles-mêmes, le paroîtront encore davantage, quand nous aurons expliqué plus particulièrement la nature de la Loi.

§. III.

Définition de la Loi.

JE définis la LOI : *Une régle preſcrite par le Souverain d'une ſociété à ſes ſujets ; ſoit pour leur impoſer l'obligation de faire ou de ne pas faire certaines choſes, ſous la menace de quelque peine ; ſoit pour leur laiſſer la liberté d'agir ou de ne pas agir en d'autres choſes, comme ils le trouveront à propos, & leur aſſurer une pleine jouiſſance de leurs droits à cet égard.*

En définiſſant ainſi la Loi, nous nous écartons un peu des définitions que GROTIUS & PUFENDORF en ont données. Mais il nous a paru que les définitions de ces deux auteurs avoient quelque choſe de trop vague, & que d'ailleurs elles ne convenoient pas à la Loi conſidérée dans toute ſon étendue. C'eſt ce que juſtifieront les détails où nous allons entrer, ſi l'on en fait la

la comparaiſon avec les paſſages que nous indiquons *.

§. IV.

Pourquoi on définit la Loi une regle preſcrite.

Je dis que la Loi eſt une *régle* : premièrement, pour marquer ce que la Loi a de commun avec le *conſeil* ; c'eſt que l'un & l'autre ſont des régles de conduite : & en ſecond lieu, pour diſtinguer la Loi des *ordres paſſagers* qu'un ſupérieur peut donner, & qui n'étant point des régles *permanentes* de la conduite des ſujets, ne ſont pas proprement des Loix. L'idée de *régle* renferme principalement ces deux choſes, l'*univerſalité* & la *perpétuité* ; & ces deux caractères étant eſſentiels à la régle conſidérée en général, ils ſervent auſſi à diſtinguer la Loi de toute autre volonté particulière du Souverain.

J'ajoute que la Loi eſt une régle *preſcrite* ; parcequ'une ſimple réſolution renfermée dans l'eſprit du Souverain, ſans ſe manifeſter par quelque ſigne extérieur, ne feroit pas une Loi. Il faut que cette volonté ſoit *notifiée* aux ſujets d'une manière con-

* Voy. *Grotius.* Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I.* § 9. & *Pufend.* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 4. Ajoutez-y les notes de M. *Barbeyrac.*

venable ; en ſorte qu'ils puiſſent connoître ce que le Souverain exige d'eux, & la néceſſité où ils ſont d'y conformer leur conduite. Au reſte, de quelque manière que ſe faſſe cette notification, ſoit de vive voix, ſoit par écrit ou autrement, la choſe eſt indifférente. Il ſuffit que les ſujets ſoient bien inſtruits de la volonté du Légiſlateur.

§ V.

Ce que c'eſt que le Souverain, *la* Souveraineté *& le* droit de commander.

ACHEVONS de développer les principales idées qui entrent dans la définition de la Loi. La Loi eſt preſcrite par le *Souverain* : c'eſt ce qui la diſtingue du *conſeil*, qui vient d'un *ami*, d'un *égal*, qui comme tel, n'a aucun pouvoir ſur nous, & dont par conſéquent les avis n'ont pas la même force & ne produiſent pas la même obligation que la Loi, laquelle émanant du Souverain, a pour appui le *commandement* & l'*autorité* d'un ſupérieur *. L'on ſuit le conſeil par des raiſons tirées de la nature même de la choſe : l'on obéit à la Loi, non-ſeulement en vue des raiſons ſur leſquelles elle eſt établie ; mais auſſi à cauſe de l'autorité du Souverain qui la preſcrit.

* *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 1.

L'o-

L'obligation que produit le conſeil eſt une obligation purement *interne* ; celle de la Loi eſt *interne* & *externe* tout à la fois *.

La SOCIÉTÉ *eſt*, comme on l'a déja remarqué, *l'union de pluſieurs perſonnes pour une certaine fin*, qui eſt *quelque avantage commun*. La FIN, c'eſt *l'effet ou l'avantage que ſe propoſent des êtres intelligens, & qu'ils veulent ſe procurer* : & l'UNION *de pluſieurs perſonnes*, c'eſt *le concours de leur volonté pour ſe procurer la fin qu'ils ſe propoſent en commun*. Mais quoique nous faſſions entrer l'idée de la ſociété dans la définition de la Loi, il n'en faut pas conclure que la ſociété ſoit une condition abſolument eſſentielle & néceſſaire à l'établiſſement des loix. A la rigueur, & dans l'exacte préciſion, l'on peut fort bien concevoir la Loi, lors même que le Souverain n'auroit qu'une ſeule perſonne ſoumiſe à ſon autorité : & ce n'eſt que pour nous rapprocher du fait ou de l'état actuel des choſes, que nous ſuppoſons un Souverain qui commande à une ſociété d'hommes. Il faut pourtant obſerver que la relation qu'il y a entre le Souverain & les ſujets, forme entr'eux une ſorte de ſociété ; mais qui eſt d'une eſpéce particuliére, & que l'on peut appeller *ſociété d'i-*

* *Voyez ci-devant. Ch. VI. §. 13.*

négalité : le Souverain commande, & les ſujets obéiſſent.

Le SOUVERAIN *eſt* donc *celui qui a droit de commander en dernier reſſort.* COMMANDER c'eſt *diriger ſelon ſa volonté & avec autorité, ou avec pouvoir de contraindre, les actions de ceux qui nous ſont ſoumis* : & je dis que le Souverain commande *en dernier reſſort*; pour faire connoître que comme il tient dans la ſociété le premier rang, ſa volonté eſt ſupérieure à toute autre, & que tous les membres de la ſociété lui ſont aſſujettis. Enfin, le DROIT DE COMMANDER n'*eſt* autre choſe que *le pouvoir de diriger avec autorité les actions des autres.* Et comme le pouvoir de ſe ſervir de ſes forces & de ſa liberté, n'eſt un *droit* qu'autant que la raiſon l'approuve & l'autoriſe; c'eſt auſſi, en dernier reſſort, ſur cette approbation de la raiſon, que le droit de commander ſe trouve établi.

§ VI.

CECI nous conduit à rechercher plus particulièrement quels ſont les *fondemens* naturels de l'*empire* ou de la *ſouveraineté*; ou ce qui revient au même, en vertu de quoi on a le droit d'impoſer à autrui quelque obligation, & d'exiger de lui la ſoumiſſion & l'obéiſſance.

béiſſance. Cette queſtion eſt très-importante en elle-même ; elle l'eſt auſſi par ſes effets. Car plus on connoîtra les raiſons qui établiſſent l'autorité d'une part, & la dépendance de l'autre ; plus on ſera porté à ſe ſoumettre en effet & de bon gré à ceux de qui l'on dépend. D'ailleurs, la diverſité des ſentimens ſur la manière de poſer les fondemens de la Souveraineté, eſt une preuve que ce ſujet demande d'être traité avec quelque ſoin.

CHAPITRE IX.

Des FONDEMENS de la SOUVERAINETÉ, ou du droit de commander.

§ I.

Première remarque. *Il s'agit ici d'une Souveraineté néceſſaire.*

QUAND nous recherchons ici les fondemens du droit de commander, nous n'enviſageons la choſe que d'une manière générale & métaphyſique. Il s'agit de ſçavoir quels ſont les fondemens d'une ſouveraineté & d'une dépendance *néceſſaire* ; c'eſt-à-dire, qui ſe trouvent établies ſur la nature même des choſes, & qui ſont une ſuite naturelle de la conſtitution des êtres auſquels on

on les attribue. Mettons donc à part ce qui touche une eſpéce particulière de ſouveraineté, pour remonter aux idées générales, d'où dérivent les premiers principes. Mais comme des principes généraux, quand ils ſont juſtes & bien fondés, s'appliquent aiſément à tous les cas particuliers ; il s'enſuit que les premiers fondemens de la ſouveraineté, ou les raiſons ſur leſquelles elle eſt établie, doivent être poſés de manière que l'on puiſſe les appliquer convenablement à toutes les eſpéces qui nous ſont connues. Par-là, comme nous le diſons ci-devant, on pourra ou s'aſſurer pleinement de la juſteſſe des principes, ou reconnoître s'ils ſont défectueux.

§ II.

Seconde remarque. *Il n'y a ni ſouveraineté ni dépendance néceſſaire entre des êtres parfaitement égaux.*

UNE autre remarque générale & préliminaire, c'eſt qu'il ne peut y avoir ni ſouveraineté ni dépendance naturelle & néceſſaire, entre des êtres qui par leur nature, par leurs facultés & par leur état, ſe trouveroient dans une égalité ſi parfaite, que l'on ne ſçauroit rien attribuer à l'un qui ne ſe rencontre également dans l'autre. Et en effet, dans cette ſuppoſition, il n'y auroit nulle

nulle raiſon pourquoi l'un pût s'attribuer quelque autorité ſur les autres & les mettre dans ſa dépendance, que ceux-ci ne puſſent également faire valoir contre lui. Mais cela réduiſant la choſe à l'*abſurde*, il s'enſuit qu'une telle égalité entre pluſieurs êtres exclut toute ſubordination entr'eux, tout empire, toute dépendance néceſſaire des uns aux autres; comme l'égalité de deux poids fait qu'ils demeurent en équilibre. IL FAUT donc qu'il y ait dans la nature même de ceux que l'on veut ſubordonner l'un à l'autre, des qualités eſſentiellement différentes, ſur leſquelles on puiſſe fonder la relation de *ſupérieur* & *d'inférieur*. Mais les ſentimens ſe trouvent partagés dans la détermination de ces qualités.

§ III.

Différentes opinions ſur l'origine & les fondemens de la ſouveraineté.

QUELQUES-uns prétendent que la ſeule *ſupériorité de forces*, ou, comme ils parlent, une *puiſſance irréſiſtible*, eſt le vrai & premier fondement du droit d'impoſer quelque obligation & de preſcrire des loix. « Cette ſupériorité de puiſſance donne, ſelon eux, le *droit de régner*, par l'impoſſibilité

» bilité où elle met les autres de réſiſter à » celui qui a ſur eux un tel avantage *.

2° Il y en a d'autres qui rapportent l'origine & le fondement de l'empire « à l'*excellence de nature* ; qui non-ſeulement rend un » être indépendant de tous ceux qui ſont » d'une nature inférieure ; mais qui fait encore que ces derniers peuvent être regardés comme faits pour le premier. C'eſt » de quoi, diſent-ils, nous avons une preuve dans la conſtitution même de l'homme ; car c'eſt l'ame qui gouverne, comme étant la partie la plus noble : & » c'eſt auſſi ſur ce fondement qu'eſt établi » l'empire de l'homme ſur les animaux **.

3°. UN troiſiéme ſentiment, qui mérite d'être rapporté, eſt celui de M. BARBEYRAC ***. Suivant ce judicieux auteur, il n'y a proprement qu'un ſeul fondement général d'obligation, auquel tous les autres ſe réduiſent ; c'eſt la dépendance naturelle où nous ſommes de DIEU, en tant qu'il nous a donné l'être, & qu'il peut en conſéquen-

* Voyez *Hobb.* De Cive. *Cap. XV.* §. 5.

** Voyez *Pufend.* Droit de la Nature. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* §. 11.

*** On le trouve dans la note 2. ſur le §. 12. du grand Ouvrage de *Pufend.* Liv. I. Ch. VI. & dans la note 3. ſur le § V. des Devoirs de l'homme & du Citoyen. *Liv. I. Ch. II.*

ce

ce exiger de nous que nous faſſions de nos facultés l'uſage auquel il les a manifeſtement deſtinées. « Un ouvrier, ajoute-t-» il, eſt, comme tel, le maître de ſon ouvra-» ge; il peut en diſpoſer à ſon gré..... » Si un Statuaire pouvoit par ſa vertu pro-» pre faire des ſtatues animées, ... *cela* » *ſeul* le mettroit en droit d'exiger que le » marbre façonné de ſes mains, & doué par » lui d'intelligence, ſe ſoumît à ſa volonté.... » Mais DIEU eſt l'auteur de la matière & » de la forme des parties dont notre être eſt » compoſé; il a créé nos corps & nos ames, » & il a donné à celles-ci toutes les facultés » dont elles ſont revêtues. Il peut donc preſ-» crire telles bornes qu'il veut à ces facultés, » & exiger que les hommes n'en faſſent » uſage que de telle ou telle manière, &c.

§ IV.

Examen de ces opinions. 1°. *La ſeule ſupériorité de puiſſance ne ſuffit pas pour donner le droit de commander.*

TELS ſont les principaux ſyſtêmes ſur l'origine & les fondemens de la ſouveraineté & de la dépendance. Examinons-les: & pour en bien juger, n'oublions ni la diſtinction de la néceſſité *phyſique* & *morale*, ni les notions primitives du *droit* & de l'*obligation*, telles

telles qu'on les a expliquées ci-devant. *

1°. Cela posé, je dis que ceux qui fondent le droit de prescrire des loix, sur la seule supériorité de puissance, ou sur un pouvoir auquel il est impossible de résister, établissent un principe insuffisant, & qui même en le prenant à la rigueur, se trouvera faux. En effet, de cela seul que je suis hors d'état de résister à quelqu'un, il ne s'ensuit pas qu'il ait droit de me commander, c'est-à-dire, que je sois tenu de me soumettre à lui en vertu d'un principe d'obligation, & de reconnoître sa volonté comme la régle universelle de ma conduite. Le *droit* n'étant autre chose que ce que la raison approuve, il n'y a que cette *approbation* que la raison donne à celui qui commande, qui puisse faire son *droit*, & qui par une conséquence nécessaire, produise en nous ce sentiment que nous appellons *obligation*, lequel nous porte à nous soumettre de bon gré. Toute obligation suppose donc certaines raisons qui agissent sur la conscience, & qui fléchissent la volonté; en sorte que suivant les lumières de notre propre raison, nous jugions que nous ferions mal de résister, lors même que nous en aurions le pouvoir; & qu'ainsi

* *Chap. VI. & VII.*

nous

nous n'en avons pas le *droit*. Or quiconque n'allégue d'autre raiſon que la ſupériorité de ſes forces, ne propoſe point un motif ſuffiſant pour obliger la volonté. Par exemple, la puiſſance que peut avoir un être malfaiſant ne lui donne aucun droit de commander, & ne ſçauroit nous mettre dans l'obligation d'obéir; parceque cela répugne manifeſtement à l'idée même de droit & d'obligation. Au contraire, le premier conſeil que la raiſon nous donne à l'égard d'une puiſſance malfaiſante, c'eſt de lui réſiſter, & s'il eſt poſſible, de la détruire. Or, ſi nous avons droit de réſiſter, c'eſt un droit incompatible avec l'obligation d'obéir, & qui l'exclut évidemment. Il eſt vrai que ſi nous voyons clairement, que tous nos efforts ſeront inutiles, & que notre réſiſtance ne ſeroit que nous attirer un mal plus fâcheux; nous aimerons mieux nous ſoumettre pour un tems, quoiqu'à regret, que de nous expoſer aux coups d'une puiſſance maligne. Mais alors nous ſommes *contraints*, & non *obligés*. Nous ſouffrons malgré nous les effets d'une force ſupérieure; & en nous y ſoumettant extérieurement, nous nous ſoulevons intérieurement contre elle par un ſentiment naturel: ce qui nous laiſſe toujours

jours en plein *droit* de tenter toutes ſortes de voies pour nous délivrer du joug injuſte que l'on nous impoſe. Il n'y a donc point alors d'*obligation* proprement dite ; or le défaut d'obligation emporte le défaut de *droit* *. Nous n'inſiſtons pas ici ſur les dangereuſes conſéquences de ce ſyſtême ; il ſuffit de l'avoir réfuté par les principes, & l'on aura peut-être occaſion d'en parler une autre fois.

§ V.

2°. *Ni la ſeule excellence ou ſupériorité de nature.*

LES deux autres ſentimens que nous avons rapportés, ont quelque choſe de plauſible, & même de vrai. Cependant ils ne me paroiſſent pas tout-à-fait ſuffiſans : les principes qu'ils poſent ſont trop vagues, & ont beſoin d'être amenés à un point plus précis.

2°. Et véritablement, je ne vois pas que la ſeule *excellence de nature* ſuffiſe pour donner un droit de ſouveraineté. Je reconnoîtrai, ſi l'on veut, cette excellence, & j'en conviendrai comme d'une vérité qui m'eſt bien connue : voilà tout l'effet que doit naturellement produire cette hypothèſe. Mais je m'arrête-là ; & la connoiſſance que j'ai de l'excellence d'un être au-deſſus de moi,

* *Voyez* ci-devant. *Ch. VII. § 6.*

ne

ne me préſente point par elle-même un motif ſuffiſant pour me ſoumettre abſolument à lui, & pour abandonner ma volonté afin de prendre la ſienne pour régle. Auſſi-long-tems que l'on s'en tiendra à ces généralités, & que l'on ne me dira rien de plus, je ne me ſentirai point porté par un mouvement intérieur, à me ſoumettre; & je puis, ſans que ma conſcience me faſſe aucun reproche, juger que le principe intelligent qui eſt en moi ſuffit pour me conduire. Juſque-là donc tout s'arrête à la ſimple *ſpéculation*. Que ſi vous voulez exiger de moi quelque choſe de plus, je raménerai la queſtion à ce point: Comment & de quelle manière cet être que vous ſuppoſez plus excellent que moi, veut-il ſe conduire à mon égard; & par quels effets cette excellence ou cette ſupériorité de nature ſe manifeſtera-t-elle? Veut-il me faire du bien ou du mal, ou reſte-t-il par rapport à moi dans l'indifférence? Il faut de toute néceſſité que l'on s'explique; & alors, ſuivant le parti que l'on prendra, je conviendrai peut-être que cet être a droit de me commander, & que je ſuis dans l'obligation d'obéir. Mais ces réfléxions font bien voir, ſi je ne me trompe, qu'il ne ſuffit pas d'alléguer purement & ſim-

plement l'excellence d'un être par-deſſus les autres, pour établir les fondemens de la ſouveraineté.

§ VI.

3°. *Ni la ſeule qualité de Créateur.*

3°. IL y a peut-être quelque choſe de plus précis dans la troiſiéme hypothèſe. » DIEU, dit-on, eſt le créateur des hommes : c'eſt de lui qu'ils tiennent la vie, » la raiſon & toutes leurs facultés. Il eſt » donc le maître de ſon ouvrage, & il peut » en conſéquence preſcrire aux hommes » telles régles qu'il lui plaît. De-là découle » naturellement notre dépendance, & l'empire abſolu de DIEU ſur nous ; & c'eſt-là » auſſi la première ſource, ou le premier fondement de toute autorité. »

Tout ce qu'on allégue ici pour fonder l'empire de DIEU ſur les hommes, ſe réduit à ſa *puiſſance ſuprême*. Mais s'enſuit-il de cela ſeul, & par une conſéquence immédiate & néceſſaire, qu'il ait *droit* de nous preſcrire des loix ? Voilà le point de la queſtion. La ſouveraine puiſſance de DIEU lui donne bien le *pouvoir* de faire à l'égard des hommes, & d'exiger d'eux tout ce qu'il lui plaît, & de les mettre dans la *néceſſité* de s'y aſſujettir : car la créature ne ſçauroit réſiſter

au

au créateur, & elle ſe trouve par ſa nature & par ſon état, dans une dépendance ſi entière, que le créateur peut même, s'il le veut, l'anéantir & la détruire. Cela eſt certain. Mais cela ne paroît pas encore ſuffiſant pour établir le *droit* du Créateur. Il faut quelque choſe de plus pour faire du ſimple *pouvoir* une qualité *morale*, & le convertir en *droit*. * En un mot il eſt néceſſaire, comme nous l'avons remarqué plus d'une fois, que la puiſſance ſoit telle qu'elle ſoit *approuvée* par la raiſon; afin que l'homme puiſſe s'y ſoumettre de bon gré, & par ce ſentiment qui produit l'*obligation*.

Qu'on nous permette de faire une ſuppoſition qui rendra la choſe ſenſible. Si le Créateur n'avoit donné l'exiſtence à la créature que pour la rendre malheureuſe, la relation de créateur à créature ſubſiſteroit toujours; & cependant l'on ne ſçauroit dans cette ſuppoſition concevoir ni *droit*, ni *obligation*. Le pouvoir irréſiſtible du créateur pourroit bien *contraindre* la créature; mais cette contrainte ne formeroit pas une *obligation de raiſon*, un *lien moral*; parcequ'une obligation de ce genre ſuppoſe toujours le concours de la volonté, & une approbation ou un acquieſce-

* *Voyez ci-devant, Ch. VII. §. 3.*

ment de la part de l'homme, qui produit la *soumiſſion* volontaire : acquieſcement qu'il ne ſçauroit donner à un être qui ne feroit uſage de ſon pouvoir ſuprême, que pour l'opprimer & le rendre malheureux.

La qualité de Créateur ne ſuffit donc pas ſeule & par elle-même, pour établir le droit de commander & l'obligation d'obéir.

§ VII.

Véritables fondemens de la Souveraineté : La puiſſance, la ſageſſe, la bonté jointes enſemble.

Mais ſi à l'idée d'un Créateur tout-puiſſant, nous joignons (ce qu'apparemment M. Barbeyrac ſuppoſoit, mais qu'il n'exprime pas aſſés diſtinctement,) ſi, dis-je, nous y joignons l'idée d'un être parfaitement ſage & ſouverainement bon, qui ne veut faire uſage de ſa puiſſance que pour le bien & l'avantage de ſes créatures ; nous aurons alors tout ce qui eſt néceſſaire pour fonder une autorité légitime.

Conſultons-nous nous-mêmes. Suppoſons que non-ſeulement nous tenons l'exiſtence, la vie, & toutes nos facultés d'un être infiniment ſupérieur à nous en puiſſance ; mais encore, que nous ſommes pleinement aſſurés que cet être, auſſi ſage que puiſſant, n'a

n'a eu d'autre but en nous créant, que celui de nous rendre heureux, & que c'eſt dans cette vue qu'il veut nous impoſer des loix. Il eſt certain que dans ces circonſtances nous ne ſçaurions qu'approuver une telle puiſſance, & l'uſage que l'on en fait à nôtre égard. Or cette approbation eſt une reconnoiſſance du *droit* du ſupérieur; & en conſéquence, le premier conſeil que la raiſon nous donne, c'eſt de nous abandonner à la direction d'un tel Maître, de nous ſoumettre à lui, & de conformer toutes nos actions ſur ce que nous connoîtrons de ſa volonté. Pourquoi cela? Parceque dans l'état des choſes, nous voyons évidemment qu'il n'y a point de route plus ſûre ni plus abrégée pour arriver à la félicité, à laquelle nous aſpirons. Et de la maniére que nous ſommes faits, cette connoiſſance entraînera néceſſairement le concours de notre volonté, notre acquieſcement, notre ſoumiſſion: tellement que ſi nous agiſſons contre ces principes, & qu'il nous en arrive quelque choſe de fâcheux, nous ne ſçaurions nous empêcher de nous condamner nous-mêmes, & de reconnoître que nous nous ſommes juſtement attiré le mal que nous ſouffrons. Or voilà ce

qui conſtitue le vrai caractère de l'obligation proprement dite.

§ VIII.

Explication de notre ſentiment.

Si l'on veut donc tout embraſſer & tout réunir, pour faire une définition complette, il faudra dire : QUE *le droit de Souveraineté dérive d'une puiſſance ſupérieure, accompagnée de ſageſſe & de bonté.*

Je dis premièrement, une *puiſſance ſupérieure*, parceque l'égalité de puiſſance, comme on l'a dit dès l'entrée, exclut tout empire, toute ſubordination naturelle & néceſſaire; & que d'ailleurs la ſouveraineté & le commandement par où elle ſe développe, deviendroient inutiles & de nul effet, s'ils n'étoient ſoutenus d'une puiſſance ſuffiſante. Que ſeroit-ce qu'un Souverain qui n'auroit pas en main des moyens efficaces pour contraindre & pour ſe faire obéir ?

Mais cela ne ſuffit pas; & je dis en ſecond lieu que cette puiſſance doit auſſi être *ſage & bienfaiſante : ſage*, pour connoître & choiſir les moyens les plus propres à nous rendre heureux; & *bienfaiſante*, pour être en général portée à employer ces moyens qui tendent à notre bonheur.

Pour

Pour s'en convaincre, il ſuffit de remarquer trois cas, qui ſont les ſeuls qu'on puiſſe ſuppoſer ici. Ou cette puiſſance ſera, par rapport à nous, une puiſſance *indifférente*; c'eſt-à-dire, qu'elle ne voudra nous faire ni bien ni mal, comme ne prenant nul intérêt à ce qui nous regarde : ou bien ce ſera une puiſſance *maligne*; ou enfin, ce ſera une puiſſance favorable & *bienfaiſante*.

Dans le premier cas, notre queſtion n'a plus lieu. Quelque ſupérieur que ſoit un être à mon égard, dès qu'il ne prend nul intérêt à ce qui me regarde, & qu'il me laiſſe entièrement à moi-même; je demeure par rapport à lui dans une liberté auſſi entière que s'il ne m'étoit point connu, ou même s'il n'exiſtoit point du tout *. Ainſi nulle autorité de ſa part, nulle obligation de la mienne.

Que ſi l'on ſuppoſe une puiſſance maligne & malfaiſante; la raiſon, loin de *l'approu-*

* » Quelque impie que ſoit le ſentiment des *Epicuriens*, qui » ſe figuroient des Dieux jouiſſant dans une paix profonde de » leur ſouveraine félicité, & regardant avec la dernière indiffé- » rence toutes les choſes humaines, ſans daigner en prendre » ſoin, ni s'intéreſſer en aucune manière aux bonnes ou aux » mauvaiſes actions; quelque impie, dis-je, que ſoit une telle » penſée, ils avoient raiſon d'en inférer que cela poſé, toute » Religion & toute crainte des Dieux étoit vaine & chimérique. » *Pufend.* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 11. Vid. *Cicer.* de Nat. Deor. Lib. I. Cap. 2.

ver, ſe *ſoulève* contre elle, comme contre un *ennemi* d'autant plus dangereux qu'il eſt plus puiſſant. L'homme ne ſçauroit reconnoître un tel *pouvoir* comme un *droit* : au contraire il ſe trouve autoriſé à chercher tous les moyens de ſe ſouſtraire à un maître ſi redoutable, afin d'être à couvert des maux qu'il pourroit en ſouffrir.

Mais ſuppoſons une puiſſance également ſage & bienfaiſante. Bien loin que l'homme puiſſe lui refuſer ſon approbation, il ſe ſentira porté intérieurement & par le penchant naturel de ſa volonté, à ſe ſoumettre & à acquieſcer entièrement à la volonté d'un tel être, qui poſſéde toutes les qualités néceſſaires pour nous conduire à notre but. Par ſa *puiſſance* il eſt pleinement en état de procurer le bien de ceux qui lui ſont ſoumis, & d'éloigner tout ce qui pourroit leur nuire. Par ſa *ſageſſe* il connoît parfaitement quelle eſt la nature & la conſtitution de ceux à qui il donne des loix, quelles ſont leurs facultés & leurs forces, & en quoi conſiſtent leurs véritables intérêts. Il ne ſçauroit donc ſe tromper, ni dans les deſſeins qu'il ſe propoſe à leur égard, ni dans le choix des moyens qu'il employe pour y arriver. Enfin, la *bonté* porte un tel Souverain à vouloir en effet rendre

dre ſes ſujets heureux, & à diriger conſtamment à cette fin les opérations de ſa ſageſſe & de ſa puiſſance. Ainſi l'aſſemblage de ces qualités, en réuniſſant au plus haut point tout ce qui peut mériter l'*approbation* de la *raiſon*, réunit auſſi tout ce qui peut déterminer l'homme, & lui impoſer une obligation tant externe qu'interne, d'obéir & de ſe ſoumettre. C'eſt donc là le vrai fondement du droit de Souveraineté.

§ IX.

Il ne faut point ſéparer les unes des autres, ces qualités qui font le droit du Souverain.

A proprement parler, il ne faudroit pour lier & aſſujettir des créatures libres & raiſonnables, qu'un empire dont la ſageſſe & la douceur ſe fît approuver à la raiſon indépendamment des motifs de crainte qu'excite la puiſſance. Mais comme il arrive aiſément, de la manière que ſont faits les hommes, que ſoit légèreté & défaut d'attention, ſoit paſſion & malice, on n'eſt pas autant frappé qu'on le devroit, de la ſageſſe du légiſlateur & de l'excellence de ſes loix; il eſt à-propos qu'il y ait un autre motif efficace, tel que l'appréhenſion du châtiment, pour mieux fléchir la volonté. C'eſt pourquoi il faut que le

le Souverain ſoit armé de pouvoir & de force, pour ſoutenir ſon autorité. Ne ſéparons donc pas ces diverſes qualités, qui par leur concours ſont le droit du Souverain. Comme la ſeule puiſſance, deſtituée de la bienveillance, ne ſçauroit donner aucun droit; la bienveillance, denuée de puiſſance & de ſageſſe, ne ſuffit pas non plus pour cet effet. Car de cela ſeul que l'on veut du bien à quelqu'un, il ne s'enſuit pas que l'on ſoit ſon maître: & quelques bienfaits particuliers ne ſuffiſent pas même pour cela. Un bienfait ne demande que de la reconnoiſſance; & pour ſe montrer reconnoiſſant, il n'eſt pas néceſſaire de ſe ſoumettre abſolument à ſon bienfaiteur. Mais que l'on joigne ces idées, & que l'on ſuppoſe tout à la fois une ſouveraine puiſſance, de laquelle, par le fait, chacun dépende réellement; une ſouveraine ſageſſe qui dirige ce pouvoir, & une ſouveraine bonté qui l'anime; que reſte-t-il à deſirer pour établir d'un côté, l'autorité la plus éminente, & de l'autre la plus grande ſubordination? Nous ſommes alors comme forcés par notre propre raiſon, qui nous preſſe & ne nous permet pas de nier qu'un tel ſupérieur n'ait un véritable *droit* de commander;

mander, & que nous ne devions nous y soumettre *.

§ X.

Qui sont les Sujets. *Fondemens de la* dépendance.

DIRE ce qui fait le Souverain & la Souveraineté, c'est dire ce qui fait les Sujets & la dépendance. Ainsi les SUJETS *sont des personnes qui sont dans l'obligation d'obéir.* Et comme c'est la *puissance*, la *sagesse* & la *bénéficence* qui constituent la *souveraineté*; il faut supposer au contraire dans les Sujets la *foiblesse* & les besoins, d'où résulte la *dépendance.*

C'est donc avec raison que PUFENDORF remarque ** que ce qui rend l'homme sus-

* On peut bien dire que le fondement de l'obligation *externe* est la *volonté d'un Supérieur.* (Voyez ci-devant, Ch. VI. § 13.) pourvu que l'on explique ensuite cette proposition générale par les détails dans lesquels nous venons d'entrer. Mais quand on ajoute que la *force* n'entre pour rien dans le *fondement* de cette obligation, & qu'elle sert seulement à mettre le supérieur en état de faire valoir son droit; (Voyez la note 1. de M. *Barbeyrac* sur le § 9. du grand Ouvrage de *Puf.* Liv. I. Ch. VI.) il me semble que cette pensée n'est pas juste; & que cette manière abstraite de considérer la chose, détruit le fondement même de l'obligation dont il s'agit. Nulle *obligation externe* sans *Supérieur*, nul Supérieur sans *force*, ou ce qui est le même, sans *Puissance*: ainsi la force ou la puissance entre nécessairement dans le fondement de l'obligation.

** *Voyez* Devoirs de l'Homme & du Citoyen. *Liv. I. Ch. II.* § 4. & Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 6. & 8.

ceptible

ceptible d'une obligation produite par un principe externe, c'eſt qu'il reléve naturellement d'un ſupérieur ; & que d'ailleurs, en qualité d'être intelligent & libre, il peut connoître les régles qu'on lui donne, & s'y conformer avec choix. Mais ce ſont-là plutôt des conditions néceſſairement ſuppoſées, & qui s'entendent d'elles-mêmes, que des cauſes préciſes & immédiates de la ſujettion. Il eſt plus important d'obſerver que comme le pouvoir d'obliger une créature raiſonnable eſt fondé ſur la puiſſance & ſur la volonté de la rendre plus heureuſe, ſi elle obéit, ou plus malheureuſe, ſi elle n'obéit pas ; cela ſuppoſe toujours que cette créature eſt capable de *bien* & de *mal*, qu'elle eſt ſenſible au *plaiſir* & à la *douleur*, & que d'ailleurs ſon état de bonheur ou de miſére peut être accru ou diminué. Sans cela on pourroit bien par une puiſſance ſupérieure la *forcer* à agir d'une certaine manière ; mais on ne ſçauroit proprement l'y *obliger*.

§ XI.

L'obligation que produit la Loi eſt la plus parfaite que l'on puiſſe imaginer.

TELS ſont les vrais fondemens de la Souveraineté & de la dépendance. L'on pourroit encore

encore s'en assurer mieux, en faisant l'application de ces principes généraux aux espéces particulières d'empire qui nous sont connues; c'est-à-dire, à l'empire de Dieu sur les hommes, à celui du prince sur ses sujets, & au pouvoir des pères sur leurs enfans. L'on se convaincroit par-là que toutes ces espéces d'autorité ont en effet pour premier fondement, les principes que nous avons posés; & cela même seroit une nouvelle preuve de la vérité de ces principes *. Mais il suffit d'indiquer ici cette remarque, dont le détail doit être renvoyé ailleurs.

Une autorité établie sur de tels fondemens, & qui rassemble tout ce que l'on peut imaginer de plus efficace pour lier l'homme, & pour le porter à suivre constamment certaines régles de conduite, forme sans contredit l'obligation la plus entière & la plus forte. Car il n'y a point d'obligation plus parfaite que celle qui est produite par les motifs les plus puissans pour déterminer la volonté, & les plus capables, par leur prépondérance, de l'emporter sur toutes les raisons contraires. ** Or tout concourt ici pour cet effet. La nature des régles que

* *Voyez* le § 1. de ce Chapitre.
** *Voyez* ci-devant *Ch. VI.* § 10.

que preſcrit le Souverain, qui par elles-mêmes ſont les plus propres à avancer notre perfection & notre félicité; le pouvoir & l'autorité dont il eſt revêtu, qui le met en état de décider de notre bonheur ou de notre miſère; enfin la pleine confiance que nous avons en lui, à cauſe de ſa puiſſance, de ſa ſageſſe & de ſa bonté. Que pourroit-on imaginer de plus pour captiver la volonté, pour gagner le cœur, pour obliger l'homme, & pour produire en lui le plus haut dégré de néceſſité morale, qui fait auſſi la plus parfaite obligation? Je dis *néceſſité morale*; car il ne s'agit pas ici de détruire la nature de l'homme: il demeure toujours ce qu'il eſt, un être intelligent & libre; & c'eſt comme tel, que le Souverain entreprend de le diriger par ſes loix. Auſſi les plus étroites obligations ne forcent-elles jamais la volonté; en ſorte qu'à la rigueur l'homme peut toujours actuellement s'y ſouſtraire, comme l'on dit, à ſes périls & riſques. Mais s'il conſulte ſa raiſon, & s'il veut agir en conſéquence, il ſe gardera bien de faire uſage de ce pouvoir métaphyſique pour s'oppoſer aux vues de ſon Souverain, & ſe rendre lui-même malheureux.

§ XII

§ XII.

Cette obligation eſt interne *& externe en même-tems.*

NOUS remarquions ci-devant, que l'on pouvoit diſtinguer deux ſortes d'obligations *; l'une *interne*, qui eſt l'ouvrage de la ſeule raiſon, & qui eſt fondée ſur ce que nous appercevons de bon ou de mauvais dans la nature même des choſes : l'autre *externe*, qui eſt produite par la volonté de celui que nous reconnoiſſons pour notre ſupérieur & notre maître. Or l'obligation que produit la loi, réunit enſemble ces deux ſortes de liens, qui par leur concours ſe fortifient l'un l'autre, & qui conſtituent ainſi l'obligation la plus parfaite dont on puiſſe ſe former l'idée. C'eſt apparemment pour cette raiſon, que la plupart des Juriſconſultes ne reconnoiſſent d'autre obligation proprement dite, que celle qui eſt l'effet de la loi, & qui eſt impoſée par un ſupérieur. Cela eſt vrai, ſi l'on ne veut parler que de l'obligation *externe*, de celle qui eſt la plus étroite & qui lie le plus fortement l'homme. Mais il ne faut pas conclure de-là que l'on ne doive admettre aucune autre ſorte d'obligation. Les principes que nous avons poſés, en recher-

* *Voyez* ci-devant, *Ch. VI.* § 13.

chant

chant quelle étoit la première origine & la nature de l'obligation prise en général ; & les remarques particulières que nous venons de faire sur l'obligation qui naît de la Loi, font bien voir, si je ne me trompe, qu'il y a une obligation *primitive, originale* & *interne*, qui est inséparable de la raison, & qui doit nécessairement concourir avec l'obligation *externe*, afin de donner à cette dernière toute la force nécessaire pour déterminer & fléchir la volonté, & pour agir efficacement sur le cœur humain.

En démêlant bien ces idées, on trouvera peut-être que cela concilie des sentimens, qui ne paroissent s'éloigner l'un de l'autre que par un mal-entendu.* Il est sûr au moins que la manière dont nous expliquons les fondemens de la Souveraineté & de la dépendance, revient pour le fonds au système de PUFENDORF, comme on le reconnoîtra aisément, si l'on en fait la comparaison avec ce que dit cet Auteur, soit dans son grand Ouvrage, soit dans son Abrégé. **

* *Voyez* ci-après. *Part. II. Ch. VI.*

** *Voyez* DROIT de la N. & des G. *Liv. I. Ch. VI.* §§ 5. 6. 8. & 9. Et les DEVOIRS de l'HOMME & du CITOYEN. *Liv. I. Ch. II.* §§ 3. 4. 5.

CHA-

CHAPITRE X.

De la FIN *des Loix, de leurs* CARACTERES *& de leurs* DIFFERENCES, *&c.*

§ I.

De la fin des Loix, ſoit à l'égard des Sujets, ſoit par rapport au Souverain.

L'ON trouvera peut-être que nous nous ſommes occupés trop long-tems de la nature & des fondemens de la ſouveraineté. Mais l'importance du ſujet demandoit qu'on le traitât avec ſoin, & qu'on en démêlât bien les principes. D'ailleurs, il nous a paru que rien ne pouvoit mieux faire connoître la nature de la *Loi* : & l'on va voir qu'en effet tout ce qui nous reſte à dire ſur cette matière ſe déduit des principes que l'on vient d'établir.

Et premièrement l'on demande quel eſt le *but* & la *fin* des Loix ?

Cette queſtion ſe préſente ſous deux faces différentes : eſt-ce à l'égard des Sujets, ou à l'égard du Souverain ? Voilà ce qu'il faut d'abord diſtinguer.

La relation du Souverain avec ſes Sujets forme entr'eux une eſpéce de *ſociété*, que le Souverain dirige par les loix qu'il y établit. * Mais comme toute ſociété demande par elle-même, que l'on pourvoie au bien de tous ceux qui en ſont partie, c'eſt ſur ce principe qu'il faut juger de la *fin* des loix; & cette fin conſidérée par rapport au Souverain, ne doit rien avoir d'oppoſé à la fin de ces mêmes loix, enviſagée par rapport aux Sujets.

§ II.

La fin de la Loi à l'égard des Sujets, c'eſt qu'ils y conforment leurs actions, & que par-là ils ſe rendent heureux. Pour ce qui eſt du Souverain, le but qu'il a pour lui-même, en donnant des loix à ſes Sujets, c'eſt la ſatisfaction & la gloire qui lui reviennent quand il peut remplir les ſages vues qu'il ſe propoſe, pour la conſervation & le bonheur de ceux qui lui ſont ſoumis. Ainſi ces deux fins de la Loi ne doivent point être ſéparées. L'une eſt naturellement liée à l'autre; ce n'eſt que le bonheur des Sujets qui fait la ſatisfaction & la gloire du Souverain.

* *Voyez* ci-devant. *Ch. VIII.* § 5.

§ III.

§ III.

Le but des loix n'eſt pas de gêner la liberté ; mais de la diriger convenablement.

QUE l'on ſe garde donc bien de penſer que les loix ſoient faites proprement pour impoſer un joug aux hommes. Une fin ſi peu raiſonnable ſeroit indigne d'un Souverain, qui par ſa nature ne doit pas être moins bon que puiſſant & ſage, & qui agit toujours ſelon ces perfections. Diſons plutôt que les loix ſont faites pour obliger les ſujets à agir ſelon leurs véritables intérêts, & à entrer dans le chemin le plus ſûr & le meilleur pour les conduire à leur deſtination, qui eſt la félicité. C'eſt dans cette vue que le Souverain veut les diriger mieux qu'ils ne ſçauroient le faire eux-mêmes, & qu'il met un frein à leur liberté, de peur qu'ils n'en abuſent contre leur propre bien & contre le bien public. En un mot, le Souverain, commande à des êtres raiſonnables ; c'eſt ſur ce pié-là qu'il traite avec eux : toutes ſes ordonnances ont le *ſceau* de la *raiſon* ; il veut régner ſur les cœurs ; & s'il emploie quelquefois la *force*, c'eſt pour ramener à la raiſon même ceux qui s'égarent contre leur propre bien & contre celui de la ſociété.

§ IV.

Examen de ce que Pufendorf *dit à ce ſujet.*

CELA étant, il me ſemble que ce n'eſt pas être dans l'exacte préciſion que de dire, comme PUFENDORF, dans la comparaiſon qu'il fait de la *loi* avec le *conſeil* : « QUE le » conſeil tend aux fins que ſe propoſent ceux » à qui on le donne, & qu'ils peuvent eux-» mêmes juger de ces fins, pour les approuver » ou les déſapprouver : ... au-lieu que la loi » ne viſe qu'au but de celui qui l'établit ; & » que ſi quelquefois elle a des vues qui ſe » rapportent à ceux pour qui on la fait, ce » n'eſt pas à eux de les examiner ; .... cela » dépend uniquement de la détermination » du légiſlateur. * » L'on parleroit plus juſte, ce me ſemble, en diſant : QUE les loix ont une double fin, relative & au Souverain & aux Sujets ; que l'intention du Souverain en les établiſſant, eſt de travailler à ſa ſatisfaction & à ſa gloire, en rendant ſes Sujets heureux ; que ces deux choſes ſont inſéparables, & que ce ſeroit faire tort au Souverain de croire qu'il ne penſe qu'à lui-même, ſans égard au bien de ceux qui dépendent

* *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 1.

pendent de lui. Ici, comme en quelques autres endroits, PUFENDORF donne un peu trop, ce me ſemble, dans les principes de HOBBES.

§ V.

De la diſtinction de la Loi, en loi obligatoire, *& de* ſimple permiſſion.

NOUS avons défini la loi: « Une régle » qui impoſe aux Sujets l'obligation de faire » ou de ne pas faire certaines choſes; & qui » leur laiſſe la liberté d'agir ou de ne pas agir » en d'autres choſes, comme ils le trouvent » à propos » &c. C'eſt ce qu'il eſt néceſſaire d'expliquer ici plus particulièrement.

Le Souverain a inconteſtablement le droit de diriger les actions de ceux qui lui ſont ſoumis, ſuivant les fins qu'il ſe propoſe. En conſéquence, il leur impoſe la néceſſité d'agir ou de ne point agir d'une certaine manière en certains cas; & cette *obligation* eſt le premier effet de la loi. Il ſuit de-là que toutes les actions qui ne ſont pas poſitivement ordonnées ou défendues, ſont laiſſées dans la ſphère de la liberté naturelle; & que le Souverain eſt cenſé par cela même accorder à chacun la permiſſion de faire à cet égard ce qu'il trouvera bon; & cette *permiſ-*

ſion eſt un ſecond effet de la loi. On peut donc diſtinguer la Loi, priſe dans toute ſon étendue, en *loi obligatoire*, & en *loi de ſimple permiſſion*.

§ VI.

Sentimens de Grotius *& de* Pufendorf *là-deſſus.*

IL eſt vrai que GROTIUS, * & après lui PUFENDORF, ** croient que la *permiſſion* n'eſt pas proprement & par elle-même un effet ou une *action* de la loi, mais une pure *inaction* du Légiſlateur. « Ce que la loi permet, dit PUFENDORF, elle ne l'ordonne » ni ne le défend; & ainſi elle n'agit en aucune manière à cet égard ».

Mais quoique cette différente manière d'enviſager la choſe ne ſoit peut-être pas de grande conſéquence, le ſentiment de M. BARBEYRAC, expliqué dans ſes notes ſur les paſſages que l'on vient d'indiquer, nous paroît plus juſte & plus précis. La *permiſſion* qui réſulte du ſilence du Légiſlateur, ne ſçauroit être enviſagée comme une ſimple *inaction*. Le Légiſlateur ne fait rien qu'avec délibération & avec ſageſſe. S'il ſe contente

* *Voyez* Droit de la Guerre & de la Paix. *Liv. I. Ch. I.* § 9.
** *Voyez* Droit de la Nat. & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 15.

d'impoſer

d'impoſer en certaines choſes ſeulement, la néceſſité indiſpenſable d'agir d'une certaine manière, & s'il n'étend pas cette néceſſité au-delà, c'eſt qu'il juge convenable aux fins qu'il ſe propoſe, de laiſſer en certains cas à ſes Sujets la liberté d'agir comme ils voudront. Ainſi le ſilence du Légiſlateur emporte une *permiſſion poſitive*, quoique *tacite*, de tout ce qu'il n'a point défendu ou commandé; quoiqu'il eût pu le faire, & qu'il l'eût certainement fait, s'il l'avoit jugé à propos. De ſorte que, comme les actions *commandées* ou *défendues* ſont réglées poſitivement par la loi, les actions *permiſes* ſe trouvent auſſi poſitivement déterminées par la même loi; mais à leur manière, & ſuivant la nature de la choſe. En un mot, quiconque détermine certaines limites au-delà deſquelles il déclare que l'on ne doit point aller, marque par cela même juſqu'où il permet & conſent que l'on aille. La *permiſſion* eſt donc un effet non moins poſitif de la loi, que l'*obligation*.

§ VII.

Les droits dont les hommes jouiſſent dans la ſociété, ſont fondés ſur cette permiſſion.

C'EST ce que l'on ſentira mieux encore,

ſi l'on conſidére que dès qu'on a une fois ſuppoſé que l'homme dépend d'un ſupérieur dont la volonté doit être la régle univerſelle de ſa conduite ; tous les *droits* que l'on attribue à l'homme dans cet état, & en vertu deſquels il peut agir ſurement & impunément, ſont fondés ſur la permiſſion expreſſe ou tacite que lui en donne le Souverain ou la Loi. Cela eſt d'autant plus vrai que, comme tout le monde en convient, la permiſſion que la Loi accorde à quelqu'un, & le *droit* qui en réſulte, impoſe aux autres hommes l'*obligation* de ne lui point réſiſter quand il uſe de ſon droit, & de lui aider en cela plutôt que de lui nuire. L'obligation & la permiſſion ſe trouvent donc ici naturellement liées l'une à l'autre, & tout cela eſt l'effet de la Loi ; qui autoriſe encore ceux qui ſont troublés dans l'exercice de leurs droits, à employer la force ou à recourir au Souverain, pour faire ceſſer ces empêchemens. C'eſt pourquoi, après avoir dit en définiſſant la Loi, qu'elle laiſſe en certains cas la liberté d'agir ou de ne pas agir, nous avons ajouté qu'elle aſſure par-là aux Sujets une pleine jouiſſance de leurs *droits*.*

* *Voyez ci-devant. Ch. VIII. § 3.*

§ VIII.

§ VIII.

Quelle eſt la matière *des Loix.*

LA nature & la fin des loix fait connoître quelle en eſt la *matière* ou *l'objet*. L'on peut dire en général, que ce ſont toutes les actions humaines, les *intérieures* auſſi bien que les *extérieures*; les penſées & les paroles auſſi bien que les actions; celles qui ſe rapportent à autrui, & celles qui ſe terminent à la perſonne même; autant du moins que la direction de ces actions peut eſſentiellement contribuer au bien particulier de chacun, à celui de la ſociété en général, & à la gloire du Souverain.

§ IX.

Conditions internes *d'une* loi : qu'elle ſoit *poſſible, utile & juſte.*

CELA ſuppoſe naturellement ces trois conditions : 1°. que les choſes ordonnées par la Loi ſoient *poſſibles* dans leur exécution; car ce ſeroit folie, & même cruauté, d'exiger de quelqu'un ſous la moindre peine, ce qui eſt & qui a toujours été au deſſus de ſes forces. 2°. Il faut que la Loi ſoit de quelque *utilité*; car la raiſon ne permet pas que l'on gêne la liberté des Sujets, uniquement pour

pour la gêner, & ſans qu'il leur en revienne aucun bien. 3°. Enfin, il faut que la loi ſoit *juſte* en elle-même, c'eſt-à-dire, conforme à l'ordre, à la nature des choſes & à la conſtitution de l'homme : c'eſt ce que demande l'idée de *régle*, qui, comme nous l'avons vu, eſt la même que celle de *loi*.

§ X.

Conditions externes : *que la Loi ſoit* notifiée, *& accompagnée d'une* ſanction.

A ces trois conditions qu'on peut appeller les caractères internes de la Loi, ſçavoir qu'elle ſoit poſſible, juſte & utile, on peut ajouter deux autres conditions en quelque ſorte externes ; l'une, que la Loi ſoit ſuffiſamment *notifiée* ; l'autre, qu'elle ſoit accompagnée d'une *ſanction* convenable.

1°. Il eſt néceſſaire que les loix ſoient *notifiées* aux Sujets. * Car comment pourroient-elles actuellement régler leurs actions & leurs mouvemens, ſi elles ne leur étoient pas connues ? Le Souverain doit donc publier ſes loix d'une manière ſolennelle, claire & diſtincte. Mais après cela, c'eſt aux Sujets à s'inſtruire de la volonté du Souve-

* *Voyez* ci-devant. *Ch. VIII.* § 4.

rain,

rain ; & l'ignorance ou l'erreur où ils peuvent reſter à cet égard, ne ſçauroit, à parler en général, faire une excuſe légitime en leur faveur. C'eſt ce que veulent dire les Juriſconſultes, quand ils poſent pour maxime : QUE l'ignorance & l'erreur du droit eſt préjudiciable & condamnable. * Autrement, l'effet des loix ſe réduiroit à rien, & l'on pourroit toujours les éluder impunément, ſous prétexte qu'on les ignoroit.

§ XI.

2°. IL faut enſuite que la Loi ſoit accompagnée d'une *ſanction* convenable.

LA SANCTION eſt *cette partie de la Loi, qui renferme la peine établie contre ceux qui la violeront.* Pour la PEINE, *c'eſt un mal dont le Souverain menace ceux de ſes Sujets qui entreprendroient de violer ſes loix, & qu'il leur inflige effectivement lorſqu'ils les violent : & cela dans la vue de procurer quelque bien ; comme de corriger le coupable, de donner une leçon aux autres ; & en dernier reſſort, afin que les loix étant reſpectées & obſervées, la ſociété ſoit ſûre, tranquille & heureuſe.*

Toute loi a donc deux parties eſſentiel-

* *Regula eſt, Juris quidem ignorantiam cuique nocere.* Digeſt. Lib. XXII. Tit. VI. Leg. IX. pr.

les

les : la première, c'eſt la *diſpoſition* de la loi ; qui exprime le commandement ou la défenſe ; la ſeconde, eſt la *ſanction*, qui prononce le châtiment ; & c'eſt la ſanction qui fait la force propre & particulière de la loi. Car ſi le Souverain ſe contentoit d'ordonner ſimplement ou de défendre certaines choſes, ſans y joindre aucune menace, ce ne ſeroit plus une loi preſcrite avec autorité, ce ne ſeroit qu'un ſage conſeil.

Au reſte, il n'eſt pas abſolument néceſſaire que la nature ou la qualité de la peine ſoit formellement ſpécifiée dans la loi : il ſuffit que le Souverain déclare qu'il punira, en ſe réſervant de déterminer l'eſpéce & le dégré du châtiment ſuivant ſa prudence. *

Remarquez encore que le mal qui conſtitue la peine proprement dite, ne doit point être une production naturelle ou une ſuite néceſſaire de l'action même que l'on veut punir : il faut que ce ſoit un mal, pour ainſi dire, *accidentel*, & infligé par la volonté du Souverain. Car tout ce que l'action peut

* » Ex quo etiam intelligitur omni legi civili annexam » eſſe pœnam, vel explicitè, vel implicitè. Nam ubi pœna » neque ſcripto, neque exemplo alicujus qui pœnas Legis » jam tranſgreſſæ dedit, definitur ; ibi ſubintelligitur pœ- » nam *arbitrariam* eſſe, nimirum ex arbitrio pendere Le- » giſlatoris.... *Hobbes* de *Cive*, Cap. XIV. § 8.

avoir

avoir par elle-même de mauvais & de dangereux dans ſes effets & dans ſes ſuites inévitables, ne ſçauroit être compté comme provenant de la loi, puiſque tout cela arriveroit également ſans elle. Il faut donc que les menaces du Souverain, pour être de quelque poids, prononcent des peines différentes du mal qui réſulte néceſſairement de la nature de la choſe. *

§ XII.

La promeſſe d'une récompenſe peut-elle faire la ſanction d'une loi, comme la menace d'une peine ?

L'ON demande enfin ſi la ſanction des loix ne peut pas conſiſter auſſibien dans la promeſſe d'une *récompenſe*, que dans la menace de quelque *peine* ? Je réponds qu'en général cela dépend abſolument de la volonté du Souverain, qui peut ſuivant ſa prudence prendre l'une ou l'autre de ces voies, ou même les employer toutes deux. Mais comme il s'agit ici de ſçavoir quel eſt le moyen le plus efficace dont le Souverain puiſſe ſe ſervir pour procurer l'obſervation de ſes loix ; & qu'il eſt certain que l'homme eſt naturellement plus ſenſible au mal qu'au

* Voyez *Locke*. Eſſai Philoſ. Liv. II. Chap. XXVIII. § 6.

bien

bien, il paroît auſſi plus convenable d'établir la ſanction de la loi dans la menace de quelque peine, que dans la promeſſe d'une récompenſe. L'on ne ſe porte guères à violer les loix, que dans l'eſpérance de ſe procurer quelque bien apparent, qui nous ſéduit. Ainſi le meilleur moyen d'empêcher la ſéduction, c'eſt d'ôter cette amorce, & d'attacher au contraire à la déſobéiſſance un mal réel & inévitable. Si l'on ſuppoſe donc que deux Légiſlateurs, voulant établir une même loi, propoſent, l'un de grandes récompenſes, & l'autre de rigoureuſes peines; il eſt certain que le dernier portera plus efficacement les hommes à l'obéiſſance, que ne feroit le premier. Les plus belles promeſſes ne déterminent pas toujours la volonté: mais la vue d'un ſupplice rigoureux ébranle & intimide. * Que ſi pourtant le Souverain, par un effet particulier de ſa bonté & de ſa ſageſſe, veut réunir ces deux moyens, & attacher à la loi un double motif d'obſervation, il ne reſtera rien à deſirer de tout ce qui peut y donner de la force: ce ſera la *ſanction* la plus complette.

* Voyez *Puffendorf.* Droit de la Nature & des Gens. *Liv. I. Ch. VI.* § 14. avec les notes de M. *Barbeyrac.*

§ XIII.

§ XIII.

Qui ſont ceux que la loi oblige.
Ce que c'eſt que diſpenſe.

L'OBLIGATION que les loix impoſent a préciſément autant d'étendue que le droit du Souverain ; & par conſéquent l'on peut dire en général, que tous ceux qui ſont ſous la dépendance du Légiſlateur, ſe trouvent ſoumis à cette obligation. Mais chaque loi en particulier n'oblige que ceux des Sujets à qui la matière de la loi convient ; & c'eſt ce qu'il eſt aiſé de connoître par la nature même de chaque loi, qui marque aſſés l'intention du Légiſlateur à cet égard.

Il arrive pourtant quelquefois que certaines perſonnes ſont libérées de l'obligation d'obſerver la loi ; c'eſt ce que l'on appelle DISPENSE : ſur quoi il y a quelques remarques à faire.

1°. Si le Légiſlateur peut abroger entièrement une loi, à plus forte raiſon peut-il en ſuſpendre l'effet par rapport à telle ou telle perſonne.

2°. Mais on doit avouer auſſi qu'il n'y a que le Légiſlateur lui-même qui ait ce pouvoir.

3°. Il ne doit en faire uſage que par de bonnes

bonnes raiſons, avec une ſage modération ; & ſuivant les régles de l'équité & de la prudence. Car s'il accordoit des diſpenſes à trop de gens, ſans diſcernement & ſans choix, il énerveroit l'autorité des loix ; ou s'il les refuſoit en des cas parfaitement ſemblables, une partialité ſi peu raiſonnable ne pourroit que produire de la jalouſie & du mécontentement.

§ XIV.

De la durée des loix, & comment elles s'aboliſſent.

POUR ce qui eſt de la *durée* des loix, & de la *manière dont elles s'aboliſſent*, voici les principes qu'on peut établir.

1°. En général, la durée d'une loi, de même que ſon établiſſement, dépend du bon plaiſir du Souverain, qui ne ſçauroit raiſonnablement ſe lier les mains à cet égard.

2°. Cependant toute loi, par elle-même & de ſa nature, eſt cenſée perpétuelle & faite pour toujours, autant qu'elle ne préſente rien dans ſa diſpoſition ni dans les circonſtances qui l'accompagnent, qui marque évidemment une intention contraire du Légiſlateur, ou qui puiſſe faire préſumer raiſonnablement qu'il ne l'a faite que pour un tems. La loi eſt une régle : or toute régle,

par

noiſſance de la loi, & en particulier celle de la loi naturelle, qui étant la ſource primitive de la juſtice, eſt auſſi la régle ſuprême de notre conduite. Et comme les LOIX ne peuvent nous ſervir de régles qu'autant qu'elles nous ſont connues, il s'enſuit que la conſcience devient ainſi la régle *immédiate* de nos actions : car il eſt bien manifeſté qu'on ne peut ſe conformer à la loi, qu'autant qu'elle nous eſt connue.

§ IV.

Première régle.

CELA poſé, c'eſt une première RÉGLE ſur cette matière, *QU'IL faut éclairer ſa conſcience, la conſulter & en ſuivre les conſeils.*

Il faut éclairer ſa conſcience, c'eſt-à-dire, qu'il ne faut rien négliger pour s'inſtruire exactement de la volonté du légiſlateur & de la diſpoſition des loix, afin d'avoir de juſtes idées de tout ce qui eſt ordonné, ou défendu, ou permis. Car l'on comprend bien que ſi nous étions dans l'ignorance ou dans l'erreur à cet égard, le jugement que nous ferions de nos actions ſeroit néceſſairement vicieux,

& nous jetteroit ainſi dans l'égarement. Mais cela ne ſuffit pas. Il faut à cette première connoiſſance joindre celle de l'action dont il s'agit. Et pour cela, non-ſeulement il eſt néceſſaire d'examiner cette action en elle-même ; mais on doit auſſi faire attention aux circonſtances particulières qui l'accompagnent, & aux conſéquences qu'elle peut avoir. Autrement, l'on courroit riſque de ſe méprendre dans l'application des loix, dont les diſpoſitions générales ſouffrent pluſieurs modifications, ſuivant les différentes circonſtances qui accompagnent nos actions ; ce qui influe néceſſairement ſur leur moralité, & par conſéquent ſur nos devoirs. C'eſt ainſi, qu'il ne ſuffit pas qu'un Juge, avant que de prononcer ſur une affaire, ſoit bien inſtruit de ce que portent les loix ; il faut de plus qu'il ait une exacte connoiſſance du fait dont il s'agit, & de toutes ſes circonſtances.

Mais ce n'eſt pas ſeulement dans la vue d'éclairer notre raiſon, que nous devons acquérir toutes ces connoiſſances : c'eſt principalement afin d'en faire uſage dans l'occaſion, pour diriger notre conduite. Il faut donc, quand il eſt queſtion d'agir, con-

conſulter ſa conſcience, & en ſuivre les conſeils. C'eſt là une obligation indiſpenſable. Car enfin, la conſcience étant, pour ainſi dire, le miniſtre & l'interprête des volontés du légiſlateur, les conſeils qu'elle nous donne ont toute la force & l'autorité d'une loi, & doivent produire le même effet ſur nous.

§ V.

Seconde & troiſiéme régles.

Ce n'eſt donc qu'en éclairant ſa conſcience, qu'elle devient une régle ſûre de conduite, dont on peut ſuivre le *dictamen* avec l'aſſurance de remplir exactement ſes devoirs. Car on s'abuſeroit groſſiérement, ſi ſous prétexte que la conſcience eſt la régle immédiate de nos actions, l'on croyoit que chacun peut toujours faire légitimement tout ce qu'il s'imagine que la loi permet ou ordonne. Il faut premièrement ſavoir ſi cette perſuaſion a de juſtes fondemens. Car, comme le remarque PUFENDORF, * la conſcience n'a quelque part à la direction des actions humaines, qu'en-

* *Voy.* Droit de la Nat. & des Gens. Liv I. Ch. III. § 4.

tant qu'elle eſt inſtruite de la loi, à qui ſeule il appartient proprement de diriger nos actions. Si l'on veut donc ſe déterminer & agir avec ſureté, il faut dans chaque occaſion particulière, obſerver les deux régles ſuivantes ; ſimples en elles-mêmes, & d'une pratique facile, qui viennent naturellement à la ſuite de notre première régle, & qui n'en ſont que le développement. *

Seconde REGLE. *AVANT que de ſe déterminer à ſuivre les mouvemens de ſa conſcience, il faut bien examiner ſi l'on a les lumières & les ſecours néceſſaires pour juger de la choſe dont il s'agit.* Si l'on manque de ces lumières & de ces ſecours, on ne ſauroit rien décider, & moins encore rien entreprendre, ſans une témérité inexcuſable & très-dangereuſe. Cependant rien n'eſt plus commun que de pécher contre cette régle. Combien de gens, par exemple, prennent parti ſur les diſputes de Religion, ou ſur des queſtions difficiles de Morale ou de Politique, quoiqu'ils ne ſoient nullement en état d'en juger ni d'en raiſonner ?

Troiſiéme REGLE. *SUPPOSÉ qu'en général*

* *Voyez* la Note 1. de M. Barbeyrac ſur les Dev. de l'homme & du Citoyen. Liv. I. Ch. I. § 5.

ral on ait les lumières & les ſecours néceſ-ſaires pour juger du ſujet en queſtion, il faut voir enſuite, ſi l'on en a fait actuellement uſage; en ſorte qu'on puiſſe ſans un nouvel examen, ſe porter à ce que la conſcience ſuggére. Il arrive tous les jours que pour ne pas faire attention à cette régle, on ſe laiſſe aller tranquillement à faire bien des choſes dont on reconnoîtroit aiſément l'injuſtice, ſi l'on faiſoit attention à certains principes clairs dont on reconnoît d'ailleurs la juſtice & la néceſſité.

Quand on a fait uſage des régles que nous venons d'indiquer, l'on a fait tout ce que l'on pouvoit & que l'on devoit faire; & il eſt moralement certain que l'on ne peut ni ſe tromper dans ſes jugemens, ni s'égarer dans ſes déterminations. Que ſi malgré toutes ces précautions, il nous arrivoit pourtant de nous méprendre, comme cela n'eſt pas abſolument impoſſible; ce ſeroit alors une faute de foibleſſe, inſéparable de l'humanité, & qui porteroit ſon excuſe avec elle aux yeux du ſouverain Légiſlateur.

§ VI.

Conſcience antécédente & ſubſéquente. Quatriéme régle.

Nous jugeons de nos actions ou avant que de les faire, ou après les avoir faites: il y a donc une CONSCIENCE ANTECEDENTE, & une CONSCIENCE SUBSEQUENTE.

Cette diſtinction donne lieu de poſer une quatriéme REGLE : C'eſt *QU'IL eſt d'un homme ſage de conſulter ſa conſcience & avant que d'agir, & après avoir agi.*

Se déterminer à agir ſans avoir auparavant examiné ſi ce que l'on va faire eſt bien ou mal, c'eſt manifeſtement témoigner une indifférence pour ſon devoir, qui eſt la diſpoſition la plus dangereuſe pour l'homme, & capable de le jetter dans les égaremens les plus funeſtes. Mais comme il peut arriver que dans ce premier jugement, on ſe ſoit déterminé par paſſion, avec précipitation, ou ſur un examen très-léger; il eſt néceſſaire de réfléchir de nouveau ſur ce que l'on a fait, ſoit pour ſe confirmer dans le bon parti, ſi on l'a pris; ſoit pour redreſſer ſon tort, s'il eſt poſſible, & pour ſe précautionner contre de pareilles fautes à l'avenir. Cela eſt d'autant

tant plus important, que l'expérience nous montre, que nous jugeons ſouvent tout autrement d'une choſe faite que d'une choſe à faire ; & que les préjugés ou les paſſions qui peuvent nous jetter dans l'erreur quand il eſt queſtion de prendre parti, diſparoiſſent pour l'ordinaire, en tout ou en partie, quand l'action eſt faite, & nous laiſſent alors plus de liberté pour bien juger de la nature de notre action & de ſes conſéquences.

L'habitude de faire ce double examen de nos actions, eſt le caractère eſſentiel de l'honnête-homme : rien ne prouve mieux que l'on a véritablement à cœur de s'acquitter de ſes devoirs.

§ VII.

La conſcience ſubſéquente eſt ou tranquille *ou* inquiéte.

L'EFFET qui réſulte de cette réviſion de notre conduite eſt fort différent, ſuivant que le jugement que nous en portons nous abſout, ou nous condamne. Au premier cas, nous nous trouvons dans un état de ſatisfaction & de tranquillité, qui eſt la récompenſe la plus ſûre & la plus douce de la vertu. Un plaiſir pur accompagne

toujours les actions que la raiſon approuve ; & la réfléxion ne fait qu'en renouveller la douceur avec le ſouvenir. Quoi de plus heureux en effet que d'être content de ſoi-même, & de pouvoir avec une juſte confiance ſe promettre l'approbation & la bienveillance du ſouverain Seigneur de qui nous dépendons ? Si au contraire la conſcience nous condamne, cette condamnation ne peut qu'être accompagnée d'inquiétude, de trouble, de reproches, de crainte & de remords ; état ſi triſte, que les Anciens l'ont comparé à celui d'un homme tourmenté par les furies. « Tout cri-
» me, diſoit auſſi un Poëte ſatyrique,
» eſt déſapprouvé par celui même qui le
» commet ; & la première punition que
» reſſent un coupable, c'eſt qu'il ne peut
» s'empêcher de ſe condamner, lors mê-
» me qu'il auroit trouvé le moyen de ſe
» faire abſoudre par faveur au tribunal du
» Préteur. *

C'eſt pourquoi l'on dit de la conſcience

* » Exemplo quodcumque malo committitur, ipſi
» Diſplicet auctori : prima hæc eſt ultio, quòd, ſe
» Judice, nemo nocens abſolvitur, improba quamvis
» Gratia fallaci Prætoris vicerit urnam. *Juv.* 13. v. 1.

ſub-

ſubſéquente qu'elle eſt *tranquille* ou *inquiéte*, *bonne* ou *mauvaiſe*.

§ VIII.

Conſcience déciſive *&* douteuſe. *Cinquiéme, ſixiéme & ſeptiéme régles.*

Le jugement que nous faiſons de la moralité de nos actions eſt encore ſuſceptible de pluſieurs modifications différentes, & qui produiſent de nouvelles diſtinctions de la conſcience, que nous allons indiquer. Ces diſtinctions peuvent, à parler en général, convenir également aux deux premières eſpéces de conſcience dont nous avons parlé; mais il ſemble qu'elles s'appliquent plus ſouvent & plus particuliérement à la conſcience antécédente.

La conſcience eſt donc ou *déciſive* ou *douteuſe*, ſuivant le dégré de perſuaſion où l'on eſt au ſujet de la qualité de l'action.

Lorſqu'on prononce déciſivement & ſans aucune difficulté, qu'une action eſt conforme ou oppoſée à la loi, ou qu'elle eſt permiſe, & que l'on doit en conſéquence, ou la faire, ou s'en abſtenir, ou bien que l'on eſt en liberté à cet égard; c'eſt une CONSCIENCE DECISIVE. Si au contraire l'eſprit

prit demeure comme en ſuſpens, par le conflict des raiſons qu'il voit de part & d'autre, & qui lui paroiſſent d'un poids égal, enſorte qu'il ne ſait de quel côté il doit pencher, on dit que la CONSCIENCE eſt DOUTEUSE. Tel étoit le doute des Corinthiens, qui ne ſavoient s'ils pouvoient manger des choſes ſacrifiées aux idoles, ou s'ils devoient s'en abſtenir. D'un côté, la liberté Evangélique ſembloit le leur permettre; de l'autre, ils étoient retenus par la crainte de paroître donner par-là quelque eſpéce de conſentement à des actes d'idolatrie. Ne ſachant quel parti prendre, ils écrivirent à S. PAUL pour lever leur doute.

Cette diſtinction donne auſſi lieu à quelques régles. Cinquiéme REGLE. *Ce n'eſt pas ſatisfaire pleinement à ſon devoir, que de ne faire qu'avec une ſorte de répugnance ce qu'une conſcience déciſive ordonne: mais l'on doit s'y porter promptement, volontiers & avec plaiſir.* * Au contraire, ſe déterminer ſans balancer & ſans répugnance, contre les mouvemens d'une telle conſcience; c'eſt montrer le plus haut dégré de dépravation & de malice, & ſe rendre incomparablement plus criminel que

* *Voyez* ci-devant. Part. II. Ch. V. § 7.

D'un autre côté, ceux qui penſent que la loi qui veut que l'on ſoit fidéle à ſes engagemens n'oblige pas envers des hérétiques, & que l'on peut légitimement s'en diſpenſer à leur égard, ont une conſcience erronée.

Mais que doit-on faire dans le cas d'une conſcience erronée ?

Neuviéme REGLE. Je réponds: *QU'IL faut toujours ſuivre les mouvemens de ſa conſcience, lors même qu'elle eſt erronée, & ſoit que l'erreur ſoit vincible ou invincible.*

Cette régle peut d'abord paroître étrange, puiſqu'elle ſemble preſcrire le mal : car on ne ſauroit douter qu'un homme qui agit ſuivant une conſcience erronée ne prenne un mauvais parti. Mais ce parti eſt encore moins mauvais, que ſi l'on ſe déterminoit à faire une choſe que l'on eſt fermement perſuadé être contraire à la diſpoſition des loix : car cela marqueroit un mépris direct du Légiſlateur & de ſes ordres ; ce qui eſt la diſpoſition la plus vicieuſe. Au lieu que le premier parti, bien que mauvais en ſoi, eſt cependant l'effet de la diſpoſition louable d'obéir au Légiſlateur, & de ſe conformer à ſa volonté.

Mais il ne s'enſuit pas de-là que l'on ſoit

ſoit toujours *excuſable* en ſuivant les mouvemens d'une conſcience erronée : cela n'a lieu que lorſque l'erreur eſt *invincible*. Si au contraire elle eſt *ſurmontable*, & que l'on ſe trompe ſur ce qui eſt *ordonné* ou *défendu*, l'on péche également, ſoit qu'on agiſſe ſuivant ſa conſcience, ou contre ſes déciſions. Ce qui fait bien voir, pour le dire encore une fois, combien l'on eſt intéreſſé à éclairer ſa conſcience ; puiſque dans le cas dont nous parlons, celui dont la conſcience eſt erronée ſe trouve dans la triſte néceſſité de faire mal, quelque parti qu'il prenne. Que s'il arrive qu'on ſe méprenne au ſujet d'une choſe *indifférente*, & que l'on ſoit fauſſement perſuadé qu'elle eſt *ordonnée* ou *défendue*, on ne péche alors que quand on agit contre les lumières de ſa conſcience.

§ XI.

Conſcience démonſtrative *ou* probable. *Dixiéme régle.*

ENFIN la conſcience droite eſt encore de deux ſortes, ou *bien éclairée* & *démonſtrative*, ou ſimplement *probable*.

LA CONSCIENCE BIEN ECLAIRE'E eſt celle qui ſe fonde ſur des principes certains, & ſur

D'un autre côté, ceux qui penſent que la loi qui veut que l'on ſoit fidéle à ſes engagemens n'oblige pas envers des hérétiques, & que l'on peut légitimement s'en diſpenſer à leur égard, ont une conſcience erronée.

Mais que doit-on faire dans le cas d'une conſcience erronée ?

Neuviéme REGLE. Je réponds: *QU'IL faut toujours ſuivre les mouvemens de ſa conſcience, lors même qu'elle eſt erronée, & ſoit que l'erreur ſoit vincible ou invincible.*

Cette régle peut d'abord paroître étrange, puiſqu'elle ſemble preſcrire le mal : car on ne ſauroit douter qu'un homme qui agit ſuivant une conſcience erronée ne prenne un mauvais parti. Mais ce parti eſt encore moins mauvais, que ſi l'on ſe déterminoit à faire une choſe que l'on eſt fermement perſuadé être contraire à la diſpoſition des loix : car cela marqueroit un mépris direct du Légiſlateur & de ſes ordres ; ce qui eſt la diſpoſition la plus vicieuſe. Au lieu que le premier parti, bien que mauvais en ſoi, eſt cependant l'effet de la diſpoſition louable d'obéir au Légiſlateur, & de ſe conformer à ſa volonté.

Mais il ne s'enſuit pas de-là que l'on ſoit

ſoit toujours *excuſable* en ſuivant les mouvemens d'une conſcience erronée : cela n'a lieu que lorſque l'erreur eſt *invincible*. Si au contraire elle eſt *ſurmontable*, & que l'on ſe trompe ſur ce qui eſt *ordonné* ou *défendu*, l'on péche également, ſoit qu'on agiſſe ſuivant ſa conſcience, ou contre ſes déciſions. Ce qui fait bien voir, pour le dire encore une fois, combien l'on eſt intéreſſé à éclairer ſa conſcience ; puiſque dans le cas dont nous parlons, celui dont la conſcience eſt erronée ſe trouve dans la triſte néceſſité de faire mal, quelque parti qu'il prenne. Que s'il arrive qu'on ſe méprenne au ſujet d'une choſe *indifférente*, & que l'on ſoit fauſſement perſuadé qu'elle eſt *ordonnée* ou *défendue*, on ne péche alors que quand on agit contre les lumières de ſa conſcience.

§ XI.

Conſcience démonſtrative *ou* probable. *Dixiéme régle.*

ENFIN la conſcience droite eſt encore de deux ſortes, ou *bien éclairée* & *démonſtrative*, ou ſimplement *probable*.

LA CONSCIENCE BIEN ECLAIRE'E eſt celle qui ſe fonde ſur des principes certains, & ſur

CHAPITRE X.

Du mérite & du démérite des actions humaines, & de leur imputation, relativement aux loix naturelles. *

§ I.

Diſtinction de l'imputabilité *& de* l'imputation. *Ce que c'eſt que* Cauſe morale.

EN expliquant ci-devant ** la nature des actions humaines conſidérées par rapport au Droit, nous avons remarqué, qu'une qualité eſſentielle de ces actions eſt d'être ſuſceptibles d'*imputation* ; c'eſt-à-dire, que l'agent peut en être regardé avec raiſon comme le véritable auteur, qu'on peut les mettre ſur ſon compte, l'en rendre reſponſable ; tellement que les effets bons ou mauvais qui en proviennent lui ſeront juſtement attribués, & qu'ils retomberont ſur lui comme en étant la cauſe. Sur quoi nous avons poſé ce principe : *Que toute action volontaire eſt de nature à pouvoir être imputée.*

* *Voyez* ſur ce Ch. & le ſuivant, *Pufendorf.* Droit de la Nat. & des Gens. L. I. Ch. V. & Ch. IX.

** Part. I. Ch. III.

une longue ſuite de raiſonnemens. Et cette conduite n'eſt point déraiſonnable. Car ceux qui n'ont pas par eux-mêmes des lumières ſuffiſantes pour bien juger de la nature des choſes, ne ſauroient mieux faire que de s'en rapporter au jugement des perſonnes éclairées : c'eſt la ſeule reſſource qui leur reſte pour agir avec quelque ſureté. On pourroit à cet égard comparer les perſonnes dont il s'agit aux jeunes gens, dont le jugement n'a pas encore acquis toute ſa maturité, & qui doivent écouter les conſeils de leurs ſupérieurs, & s'y conformer. L'autorité & l'exemple des perſonnes ſages & éclairées peut donc être en certains cas, au défaut de nos propres lumières, un principe raiſonnable de détermination & de conduite.

Mais enfin, comme ces fondemens de la conſcience probable ne ſont pas ſi ſolides qu'on ait lieu de s'y arrêter abſolument, il faut établir pour X^e. REGLE : *QUE l'on doit faire tous ſes efforts pour augmenter le dégré de vraiſemblance de ſes opinions, afin d'approcher, autant qu'il eſt poſſible, de la conſcience démonſtrative & bien éclairée, & qu'il ne faut ſe contenter de la probabilité que lorſqu'on ne peut faire mieux.*

CHA

tion commandée ou défendue par les loix, les effets bons ou mauvais qui ſont la ſuite de cette action, doivent actuellement lui être attribués; qu'en conſéquence il en eſt reſponſable, & qu'il doit en être loué ou blâmé, récompenſé ou puni.

Ce jugement d'imputation, auſſi-bien que celui de la conſcience, ſe fait en appliquant la loi à l'action dont il s'agit, en comparant l'une avec l'autre, pour prononcer enſuite ſur le *mérite* du fait, & faire reſſentir en conſéquence à celui qui en eſt l'auteur, le bien ou le mal, la peine ou la récompenſe que la loi y a attaché. Tout cela ſuppoſe néceſſairement une connoiſſance éxacte de la loi & de ſon véritable ſens, auſſi-bien que du fait en queſtion & de ſes circonſtances, qui peuvent avoir quelque rapport à la diſpoſition de la loi. Le défaut de ces connoiſſances ne pourroit que rendre l'application fauſſe & le jugement vicieux.

§ III.

Exemples.

Donnons-en quelques exemples. L'un des Horaces, qui demeura vainqueur du

On appelle en général, CAUSE MORALE d'une action *celui qui l'a produite, en tout ou en partie, par une détermination de ſa volonté ;* ſoit qu'il l'éxecute lui-même phyſiquement & immédiatement, & qu'il en ſoit l'*auteur;* ſoit qu'il la procure par le fait d'autrui, & que par-là il en ſoit la *cauſe.* Ainſi, ſoit que l'on bleſſe quelqu'un de ſa main, ſoit que l'on apoſte des aſſaſſins pour le faire, on eſt également la cauſe morale du mal qui en réſulte.

Nous remarquions auſſi qu'il ne faut pas confondre l'*imputabilité* des actions humaines avec leur *imputation actuelle.* La première, comme on vient de le dire, eſt une qualité de l'action ; la ſeconde, eſt un acte du Légiſlateur, du Juge, ou de quelque autre, qui met actuellement ſur le compte de quelqu'un une action qui de ſa nature eſt telle qu'elle peut être imputée.

§ II.

Ce que c'eſt que l'imputation. *Elle ſuppoſe la connoiſſance de la loi & du fait.*

L'IMPUTATION *eſt* donc proprement *un jugement par lequel on déclare que quelqu'un étant l'auteur ou la cauſe morale d'une action*

dence & d'habileté, que cette conjuration fut détruite par la mort de peu de criminels, ſans bruit, ſans ſédition, & ſans retour. Cependant J. CESAR & quelques autres ennemis de CICERON l'accuſérent devant le Peuple, comme ayant fait mourir des citoyens contre les régles, & ſans que le Sénat ou le Peuple euſſent porté contr'eux aucun jugement. Mais le Peuple faiſant attention aux circonſtances du fait, au péril que la République avoit couru, & au ſervice important que lui avoit rendu CICERON, bien loin de le condamner comme violateur des loix, le décora par ſon décret, du titre glorieux de PERE DE LA PATRIE.

§ IV.

Principes. 1. ***On ne peut pas conclurre de la ſeule imputabilité à l'imputation actuelle.***

POUR bien établir les principes & les fondemens de cette matière, il faut d'abord remarquer, 1. QUE l'on ne doit pas conclure de la ſeule *imputabilité* d'une action à ſon *imputation actuelle.* Afin qu'une action mérite d'être actuellement imputée, il faut néceſſairement le concours de ces deux conditions: 1°. Qu'elle ſoit de nature à pouvoir l'être; & 2°. Que l'agent

ſoit dans quelque *obligation* de la faire ou de s'en abſtenir. Un exemple rendra la choſe ſenſible. De deux jeunes hommes en qui l'on ſuppoſe les mêmes talens & les mêmes commodités, mais que rien n'oblige d'ailleurs à ſavoir l'Algébre, l'un s'applique à cette ſcience, & l'autre ne le fait pas. Quoique l'action de l'un & l'omiſſion de l'autre ſoient par elles-mêmes de nature à pouvoir être imputées; cependant elles ne le ſeront dans ce cas-ci, ni en *bien*, ni en *mal*. Mais ſi l'on ſuppoſe que ces deux jeunes hommes ſont deſtinés par leur Prince, l'un à être Conſeiller d'Etat, l'autre à quelque emploi militaire; en ce cas, leur application ou leur négligence à s'inſtruire dans la Juriſprudence, par exemple, ou dans les Mathématiques, leur ſeroit méritoirement imputée. C'eſt qu'alors ils ſont tous deux indiſpenſablement obligés d'acquérir les connoiſſances néceſſaires pour bien s'acquitter des emplois auſquels ils ſont appellés. D'où il paroît manifeſtement que comme l'*imputabilité* ſuppoſe le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, l'*imputation actuelle* demande outre cela, que l'on ſoit dans l'obligation de faire l'un ou l'autre.

§ V.

§ V.

2. L'imputation ſuppoſe quelque liaiſon entre l'action & ſes ſuites.

2. QUAND on impute une action à quelqu'un, on le rend, comme on l'a dit, reſponſable des ſuites bonnes ou mauvaiſes de l'action qu'il a faite. Il ſuit de-là que pour rendre l'imputation juſte, il faut qu'il y ait quelque liaiſon néceſſaire ou accidentelle entre ce que l'on a fait ou omis, & les ſuites bonnes ou mauvaiſes de l'action ou de l'omiſſion; & que d'ailleurs l'agent ait eu connoiſſance de cette liaiſon, ou que du moins il ait pu prévoir les effets de ſon action avec quelque vraiſemblance. Sans cela l'imputation ne ſauroit avoir lieu, comme on le ſentira par quelques exemples. Un armurier vend des armes à un homme fait, qui lui paroît en ſon bon ſens, de ſang froid & n'avoir aucun mauvais deſſein. Cependant cet homme va ſur le champ attaquer quelqu'un injuſtement, & il le tue. On ne ſauroit rien imputer à l'armurier, qui n'a fait que ce qu'il avoit droit de faire, & qui d'ailleurs ne pouvoit ni

ne devoit prévoir ce qui eſt arrivé. Mais ſi quelqu'un laiſſoit par négligence des piſtolets chargés ſur ſa table, dans un lieu expoſé à tout le monde; & qu'un enfant qui ne connoît pas le danger, ſe bleſſe ou ſe tue; le premier eſt certainement reſponſable du malheur qui eſt arrivé : car c'étoit une ſuite claire & prochaine de ce qu'il a fait, & il pouvoit & devoit le prévoir.

Il faut raiſonner de la même manière à l'égard d'une action qui a produit quelque bien. Ce bien ne peut nous être attribué, lorſqu'on en a été la cauſe ſans le ſavoir & ſans y penſer. Mais auſſi il n'eſt pas néceſſaire pour qu'on nous en ſache quelque gré, que nous ayions une certitude entière du ſuccès : il ſuffit que l'on ait lieu de le préſumer raiſonnablement; & quand l'effet manqueroit abſolument, l'intention n'en ſeroit pas moins louable.

§. VI.

3. *Fondemens du* mérite *& du* démérite.

3. MAIS pour remonter juſqu'aux premiers principes de cette théorie, il faut remarquer que dès que l'on ſuppoſe que l'homme ſe trouve par ſa nature & par ſon état, aſſujetti à ſuivre certaines régles de con-

conduite ; l'obſervation de ces régles fait la *perfection* de la nature humaine & de ſon état, & leur violation produit au contraire la dégradation de l'un & de l'autre. Or nous ſommes faits de telle manière, que la perfection & l'ordre nous plaiſent par eux-mêmes, & que l'imperfection, le déſordre & tout ce qui y a rapport, nous déplaît naturellement. En conſéquence, nous reconnoiſſons que ceux qui répondant à leur deſtination, font ce qu'ils doivent, & contribuent ainſi au bien & à la perfection du ſyſtême de l'humanité, ſont dignes de notre approbation, de notre eſtime & de notre bienveillance ; qu'ils peuvent raiſonnablement exiger de nous ces ſentimens, & qu'ils ont quelque droit aux effets avantageux qui en ſont les ſuites naturelles. Nous ne ſaurions au contraire nous empêcher de condamner ceux qui par un mauvais uſage de leurs facultés, dégradent leur propre nature & leur état ; nous reconnoiſſons qu'ils ſont dignes de déſapprobation & de blâme, & qu'il eſt conforme à la raiſon, que les mauvais effets de leur conduite retombent ſur eux. Tels ſont les vrais fondemens du mérite & du démérite.

§ VII.

§ VII.

Ce que c'eſt que le mérite *& le* démérite.

LE MERITE *eſt* donc *une qualité qui nous donne droit de prétendre à l'approbation, à l'eſtime & à la bienveillance de nos ſupérieurs ou de nos égaux, & aux avantages qui en ſont une ſuite.* Le DEMERITE *eſt une qualité* oppoſée, *qui nous rendant dignes de la déſapprobation & du blâme de ceux avec leſquels nous vivons, nous force pour ainſi dire, de reconnoître que c'eſt avec raiſon qu'ils ont pour nous ces ſentimens, & que nous ſommes dans la triſte obligation de ſouffrir les mauvais effets qui en ſont les conſéquences.*

Ces notions du mérite & du démérite ont donc, comme on le voit, leur fondement dans la nature même des choſes, & elles ſont parfaitement conformes au ſentiment commun, & aux idées généralement reçues. La *louange* & le *blâme*, à en juger raiſonnablement, ſuivent toujours la qualité des actions, ſuivant qu'elles ſont moralement *bonnes* ou *mauvaiſes*. Cela eſt clair à l'egard du Légiſlateur. Il ſe démentiroit lui-même groſſièrement, s'il n'approu-

trouvoit pas ce qui eſt conforme à ſes loix, & s'il ne condamnoit pas ce qui y eſt contraire. Et par rapport à ceux qui dépendent de lui, ils ſont par cela même obligés de régler là-deſſus leurs jugemens.

§ VIII.

4. Le mérite & le démérite ont leurs dégrés, & l'imputation auſſi.

4. Nous avons remarqué ci-devant qu'il y a de meilleures actions les unes que les autres, & que les mauvaiſes peuvent auſſi l'être plus ou moins, ſuivant les diverſes circonſtances qui les accompagnent, & les diſpoſitions de celui qui les fait.* Le mérite & le démérite ont donc leurs *dégrés* : ils peuvent être plus ou moins grands. C'eſt-pourquoi, quand il s'agit de déterminer préciſément juſqu'à quel point on doit imputer une action à quelqu'un, il faut avoir égard à ces différences ; & la *louange* ou le *blâme*, la *récompenſe* ou la *peine*, doivent auſſi avoir leurs dégrés, proportionnellement au mérite ou au démérite. Ainſi, ſelon que le bien ou le mal qui provient d'une action eſt plus ou moins conſidé-

* Part. I. Ch. XI. § 12.

rable,

rable, ſelon qu'il y avoit plus ou moins de facilité ou de difficulté à faire cette action, ou à s'en abſtenir, ſelon qu'elle a été faite avec plus ou moins de réflexion & de liberté, ſelon que les raiſons qui devoient nous y déterminer ou nous en détourner étoient plus ou moins fortes, & que l'intention & les motifs en ſont plus ou moins nobles & généreux; l'imputation s'en fait auſſi d'une manière plus ou moins efficace, & les effets en ſont plus avantageux ou plus fâcheux.

§ IX.

5. *L'imputation eſt ou* ſimple *ou* efficace.

5. L'IMPUTATION peut ſe faire par différentes perſonnes, comme on l'a déja inſinué: & l'on comprend bien que dans ces cas différens, les effets n'en ſont pas toujours les mêmes, mais qu'ils doivent être plus ou moins grands & importans, ſelon la *qualité* des perſonnes, & ſelon le différent *droit* qu'elles ont à cet égard. Quelquefois l'imputation ſe borne ſimplement à la louange ou au blâme; quelquefois elle va plus loin. C'eſt ce qui donne lieu de diſtinguer deux ſortes d'imputation, l'une SIMPLE, l'autre EFFICACE. La première, eſt celle

celle qui consiste seulement à approuver ou à désapprouver l'action, ensorte qu'il n'en résulte aucun autre effet par rapport à l'agent. Mais la seconde ne se borne pas au blâme ou à la louange; elle produit encore quelque effet bon ou mauvais à l'égard de l'agent, c'est-à-dire, quelque bien ou quelque mal réel & positif qui retombe sur lui.

§ X.

6. Effets de l'une & de l'autre.

6. L'IMPUTATION simple peut être faite indifféremment par chacun, soit qu'il ait ou qu'il n'ait pas un intérêt particulier & personnel à ce que l'action fût faite, ou qu'elle ne le fût pas : il suffit d'y avoir un intérêt général & indirect. Et comme l'on peut dire que tous les membres de la société sont intéressés à ce que les loix naturelles soient bien observées, ils sont tous en droit de louer ou de blâmer les actions d'autrui, selon qu'elles sont conformes ou opposées à ces loix. Ils sont même dans une sorte *d'obligation* à cet égard. Le respect qu'ils doivent au Législateur & à ses loix l'exige d'eux ; & ils manqueroient à ce qu'ils doivent à la société & aux particuliers

culiers ; s'ils ne témoignoient pas, du moins par leur approbation ou leur déſaveu, l'eſtime qu'ils font de la probité & de la vertu, & l'averſion qu'ils ont au contraire pour la méchanceté & pour le crime.

Mais à l'égard de l'imputation efficace, il faut, pour pouvoir la faire légitimement, que l'on ait un intérêt particulier & direct à ce que l'action dont il s'agit ſe faſſe ou ne ſe faſſe pas. Or ceux qui ont un tel intérêt, ce ſont 1°. Ceux à qui il appartient de *régler* l'action : 2°. Ceux qui en ſont l'*objet*, c'eſt-à-dire, ceux envers leſquels on agit, & à l'avantage ou au déſavantage deſquels la choſe peut tourner. Ainſi un Souverain qui a établi des loix, qui ordonne certaines choſes ſous la promeſſe de quelque récompenſe, & qui en défend d'autres ſous la menace de quelque peine, doit ſans doute s'intéreſſer à l'obſervation de ſes loix ; & il eſt en droit par conſéquent d'imputer à ſes ſujets leurs actions d'une manière efficace, c'eſt-à-dire, de les récompenſer ou de les punir. Il en eſt de même de celui qui a reçu quelque injure ou quelque dommage d'autrui : il ſe trouve par cela même, en droit d'imputer efficacement cette action à ſon auteur ;

teur, pour en obtenir une juſte ſatisfaction, & un dédommagement raiſonnable.

§ XI.

7. Si tous les intéreſſés n'imputent point une action; elle eſt cenſée n'avoir point été faite.

7. Il peut donc arriver que pluſieurs perſonnes ſoient en droit d'imputer chacune de ſon côté, la même action à celui qui l'a faite, parceque cette action les intéreſſe tous à différens égards. Et alors, ſi quelqu'un des intéreſſés veut bien relâcher de ſon droit, en n'imputant point l'action à l'agent pour ce qui le concerne; cela ne préjudicie en aucune manière au droit des autres, qui n'eſt point en ſon pouvoir. Lorſqu'un homme m'a fait une injure, je puis bien lui pardonner, pour ce qui me regarde; mais cela ne diminue en rien le droit que peut avoir le Souverain de prendre connoiſſance de cette injure, & de punir celui qui en eſt l'auteur, comme violateur des loix, & perturbateur de l'ordre & de la police. Mais ſi tous ceux qui ont intérêt à l'action veulent bien ne la point imputer, & qu'ils pardonnent tous enſemble l'injure & le crime, alors l'action doit être cenſée moralement n'avoir point

été

été faite ; puiſqu'elle n'eſt effectivement ſuivie d'aucun effet moral.

§ XII.

8. *Différence entre l'imputation des bonnes & des mauvaiſes actions.*

8. REMARQUONS enfin qu'il y a quelque différence entre l'imputation des bonnes & des mauvaiſes actions. Lorſque le Légiſlateur a établi une certaine récompenſe pour une bonne action, il s'oblige par cela même à donner cette récompenſe, & il accorde le droit de l'exiger à ceux qui s'en ſont rendu dignes par leur obéiſſance. Mais à l'égard des peines décernées pour les actions mauvaiſes, le Légiſlateur peut effectivement les infliger, s'il le veut, & il eſt inconteſtablement en droit de le faire; enſorte que le coupable ne ſauroit raiſonnablement ſe plaindre du mal qu'on lui fait ſouffrir, puiſqu'il ſe l'eſt méritoirement attiré par ſa déſobéiſſance. Mais il ne s'enſuit pas de-là, que le Souverain ſoit indiſpenſablement obligé de punir à la rigueur. Il demeure toujours le maître d'uſer de ſon droit ou de faire grace; de relâcher entièrement ou de diminuer la peine, & il peut avoir de bonnes raiſons de faire l'un ou l'autre.

CHA-

CHAPITRE XI.

APPLICATION *de ces principes à différentes ſpéces d'actions, pour juger comment elles doivent être imputées.*

§ I.

Quelles actions ſont actuellement imputées.

NOus pourrions nous en tenir aux principes généraux qui viennent d'être poſés, s'il n'étoit utile d'en montrer l'application, & de faire connoître plus particulièrement de quelles actions & de quels événemens l'on eſt ou l'on n'eſt pas *reſponſable.*

1. Et premièrement, il ſuit de ce que nous avons dit, que l'on impute méritoirement à quelqu'un toute action ou omiſſion dont il eſt l'auteur ou la cauſe, & qu'il pouvoit ou qu'il devoit faire ou omettre.

Actions de ceux qui n'ont pas l'uſage de la raiſon.

2. Les actions de ceux qui n'ont pas l'uſage de la raiſon, tels que ſont les enfans, les inſenſés, les furieux, ne doivent point

leur être imputées. Le défaut de connoiſſance empêche dans ces cas-là, l'imputation. Car ces perſonnes n'étant pas en état de ſavoir ce qu'elles font, ni de le comparer avec les loix; leurs actions ne ſont pas proprement des actions *humaines*, & ne renferment aucune moralité. Si l'on gronde, ou ſi l'on bat un enfant, ce n'eſt point en forme de *peine*; ce ſont de ſimples *corrections*, par leſquelles on ſe propoſe principalement d'empêcher qu'il ne contracte de mauvaiſes habitudes.

De ce qui eſt fait dans l'yvreſſe.

3. A l'égard de ce qui eſt fait dans l'yvreſſe; toute yvreſſe contractée volontairement, n'empêche point l'imputation d'une mauvaiſe action commiſe dans cet état.

§ II.

Des choſes impoſſibles. Du défaut d'occaſion.

4. L'ON n'impute à perſonne les choſes qui ſont véritablement au-deſſus de ſes forces, non plus que l'omiſſion d'une choſe ordonnée, ſi l'occaſion d'agir a manqué. Car l'imputation d'une omiſſion ſuppoſe manifeſtement ces deux choſes; 1°. que l'on ait eu les forces & les moyens néceſ-

ſaires

faires pour agir ; & 2°. que l'on ait pu faire uſage de ces moyens, ſans préjudice de quelqu'autre devoir plus indiſpenſable, ou ſans s'attirer quelque mal conſidérable auquel on n'étoit pas obligé de s'expoſer. Bien entendu que l'on ne ſe ſoit pas mis dans l'impuiſſance d'agir par ſa faute : car alors le Légiſlateur pourroit auſſi légitimement punir ceux qui ſe ſont mis dans une telle impuiſſance, que ſi étant en état d'agir, ils refuſoient de le faire. Tel étoit à Rome le cas de ceux qui ſe coupoient le pouce, pour ſe mettre hors d'état de manier les armes, & pour ſe diſpenſer d'aller à la guerre. De même, un débiteur n'eſt point excuſable quand c'eſt par ſa mauvaiſe conduite, qu'il s'eſt mis dans l'impoſſibilité d'acquitter ſes dettes. Et l'on eſt même méritoirement rendu reſponſable d'une choſe impoſſible en ſoi, ſi l'on a entrepris de faire ce que l'on ſavoit, ou que l'on pouvoit aiſément ſavoir être au-deſſus de ſes forces, ſi quelqu'un en ſouffre quelque dommage.

§. III.

Des qualités naturelles.

5. LES qualités naturelles de l'eſprit ou

du corps ne ſauroient par elles-mêmes être imputées, ni en bien ni en mal. Mais on eſt digne de louange, lorſque par ſon application & par ſes ſoins, on perfectionne ces qualités, ou que l'on corrige ces défauts; & au contraire, on eſt avec juſtice rendu comptable des imperfections & des infirmités qui proviennent de mauvaiſe conduite ou de négligence.

Des événemens produits par des cauſes extérieures.

6. Les effets des cauſes extérieures, & les événemens quels qu'ils ſoient, ne ſauroient être attribués à quelqu'un, ni en bien, ni en mal, qu'autant qu'il pouvoit & devoit les procurer, les empêcher, ou les diriger, & qu'il a été ou ſoigneux ou négligent à cet égard. Ainſi on met ſur le compte d'un laboureur une bonne ou une mauvaiſe récolte, ſelon qu'il a bien ou mal travaillé les terres de la culture deſquelles il étoit chargé.

§ IV.

De ce qui eſt fait par ignorance ou par erreur.

7. A l'égard des choſes faites par erreur ou par ignorance, on peut dire en général, que l'on n'eſt point reſponſable de ce que l'on fait par une ignorance invincible, quand d'ailleurs elle eſt involontaire dans ſon

ſon origine & dans ſa cauſe. Si un Prince traverſe ſes Etats traveſti & *incognito*, ſes ſujets ne ſont point blâmables de ce qu'ils ne lui rendent pas les honneurs qui lui ſont dûs. Mais on imputeroit avec raiſon une ſentence injuſte à un Juge, qui par ſa négligence à s'inſtruire du *fait* ou du *droit*, auroit manqué des connoiſſances néceſſaires pour juger avec équité. Au reſte, la poſſibilité de s'inſtruire, & les ſoins que l'on doit prendre pour cela, ne s'eſtiment pas à toute rigueur dans le train ordinaire de la vie : on conſidére ce qui ſe peut ou ne ſe peut pas moralement, & avec de juſtes égards à l'état actuel de l'humanité.

L'ignorance ou l'erreur en matière de loix & de devoirs, paſſe en général pour *volontaire*, & n'empêche point l'imputation des actions ou des omiſſions qui en ſont les ſuites. C'eſt une conſéquence des principes que nous avons poſés ci-devant.* Mais il peut y avoir des cas particuliers, dans leſquels la nature de la choſe, qui ſe trouve par elle-même d'une diſcuſſion difficile, jointe au caractère & à l'état de la perſonne, dont les facultés naturellement bornées ont encore manqué de culture par

* *Voyez* ci-devant. Part. I. Ch. I. § 12.

un défaut d'éducation & de ſecours, rende l'erreur inſurmontable, & par conſéquent digne d'excuſe. C'eſt à la prudence du Légiſlateur à peſer ces circonſtances, & à modifier l'imputation ſur ce pié-là.

§ V.

De ce qui eſt l'effet du tempérament, des habitudes, & des paſſions.

8. QUOIQUE le tempérament, les habitudes & les paſſions ayent par eux-mêmes une grande force pour déterminer à certaines actions; cette force n'eſt pourtant pas telle qu'elle empêche abſolument l'uſage de la raiſon & de la liberté, du moins quant à l'exécution des mauvais deſſeins qu'ils inſpirent. C'eſt ce que tous les Légiſlateurs ſuppoſent, & ils ont raiſon de le ſuppoſer. * Les diſpoſitions naturelles, les habitudes & les paſſions, ne portent point invinciblement les hommes à violer les loix naturelles. Ces maladies de l'ame ne ſont point incurables: avec quelques efforts & de l'aſſiduité, on vient à bout de les guérir, comme le remarque CICERON, qui allégue à ce ſujet l'exemple de SOCRATE. **

Que ſi au lieu de travailler à corriger ces

* *Voyez* ci-devant. Part. I. Ch. II. §. 16.

* Tuſcul. Quæſt. Lib. 4. Cap. 37.

diſpoſitions

diſpoſitions vicieuſes, on les fortifie par l'habitude, l'on ne devient pas excuſable pour cela. Le pouvoir des habitudes eſt à la vérité fort grand : il ſemble même qu'elles nous entrainent par une eſpéce de néceſſité, à faire certaines choſes. Cependant l'expérience montre qu'il n'eſt point impoſſible de s'en défaire, ſi on le veut ſérieuſement. Et quand même il ſeroit vrai que les habitudes bien formées auroient plus d'empire ſur nous que la raiſon ; comme il dépendoit toujours de nous de ne les pas contracter, elles ne diminuent en rien le vice des actions mauvaiſes, & ne ſauroient en empêcher l'imputation. Au contraire, comme l'habitude à faire le bien rend les actions plus louables, l'habitude au vice ne peut qu'augmenter le blâme & le démérite. En un mot, ſi les inclinations, les paſſions ou les habitudes pouvoient empêcher l'effet des loix, il ne faudroit plus parler d'aucune direction pour les actions humaines : car le principal objet des loix en général eſt de corriger les mauvais penchans, de prévenir les habitudes vicieuſes, d'en empêcher les effets, & de déraciner les paſſions, ou du moins de les contenir dans leurs juſtes bornes.

§ VI.

Des actions auſquelles on eſt forcé.

9. Les différens cas que nous avons parcourus juſqu'ici n'ont rien de bien difficile. Il en reſte quelques autres un peu plus embarraſſans, & qui demandent une diſcuſſion plus détaillée.

Et premièrement on demande ce qu'il faut penſer des actions auſquelles on eſt forcé : ſont-elles de nature à pouvoir être imputées, & doivent-elles l'être effectivement ?

Je réponds 1°. qu'une violence phyſique, & telle qu'il eſt abſolument impoſſible d'y réſiſter, produit une action *involontaire*, qui bien loin de mériter d'être actuellement imputée, n'eſt pas même imputable de ſa nature *. En ce cas, l'auteur de la violence eſt la vraie & unique cauſe de l'action, lui ſeul en eſt reſponſable : & l'agent immédiat étant purement paſſif, le fait ne peut pas plus lui être attribué, qu'à l'épée, au bâton, ou à tout autre inſtrument dont on ſe ſerviroit pour frapper.

2°. Mais ſi la *contrainte* eſt produite par la crainte de quelque grand mal, dont on

* *Voyez* ci-devant § 1.

eſt

eſt menacé par une perſonne plus puiſſante, & qui eſt en état de le faire ſouffrir ſur le champ, il faut dire que l'action à laquelle on ſe porte en conſéquence, ne laiſſe pas d'être *volontaire*, & que par conſéquent, à parler en général, elle eſt de nature à *pouvoir* être imputée *.

Pour connoître enſuite ſi elle doit l'être effectivement, il faut voir ſi celui envers qui on uſe de contrainte eſt dans l'obligation rigoureuſe de faire une choſe ou de s'en abſtenir, au hazard de ſouffrir le mal dont il eſt menacé. Si cela eſt, & qu'il ſe détermine contre ſon devoir, la contrainte n'eſt point une raiſon ſuffiſante pour le mettre à couvert de toute imputation. Car en général, on ne ſauroit douter qu'un ſupérieur légitime ne puiſſe nous mettre dans la néceſſité indiſpenſable d'obéir à ſes ordres, au hazard d'en ſouffrir, & même au péril de notre vie.

§ VII.

Les actions forcées ſont en elles-mêmes ou bonnes, ou mauvaiſes, ou indifférentes.

En ſuivant ces principes, il faut donc

* *Voyez* ci-devant Part. I. Ch. II. §. 12.

diſtinguer

distinguer ici entre les actions *indifférentes*, & celles qui ſont *moralement néceſſaires*. Une action indifférente de ſa nature, extorquée par la force, ne ſauroit être imputée à celui qui y a été contraint; puiſque n'étant dans aucune *obligation* à cet égard, l'auteur de la violence n'a aucun *droit* de rien exiger de lui. Et la loi naturelle défendant formellement toute violence, ne ſauroit en même tems l'autoriſer, en mettant celui qui la ſouffre dans la néceſſité d'exécuter ce à quoi il n'a conſenti que par force. C'eſt ainſi que toute promeſſe ou toute convention forcée eſt nulle par elle-même, & n'a rien d'obligatoire en qualité de *promeſſe* ou de *convention* : au contraire, elle peut & elle doit être imputée comme un *crime* à l'auteur de la violence. Mais ſi l'on ſuppoſe que celui qui emploie la contrainte, ne fait en cela qu'uſer de ſon droit & en pourſuivre l'exécution; l'action quoique forcée, ne laiſſe pas d'être valable, & d'être accompagnée de tous ſes effets moraux. C'eſt ainſi qu'un débiteur fuyant, ou de mauvaiſe foi, qui ne ſatisfait ſon créancier que par la crainte prochaine de l'empriſonnement ou de quelque exécution ſur ſes biens, ne ſauroit reclamer contre

le

le payement qu'il a fait, comme y ayant été forcé. Car étant dans l'*obligation* de payer ſes dettes, il devoit le faire de lui-même & de ſon bon gré, bien loin de s'y faire contraindre.

Pour ce qui eſt des *bonnes* actions auſquelles on ne ſe détermine que par force, & pour ainſi dire, par la crainte des coups ou du châtiment, elles ne ſont comptées pour rien, & ne méritent ni louange, ni récompenſe. L'on en voit aiſément la raiſon. L'obéiſſance que les loix exigent de nous doit être ſincère, & il faut s'acquitter de ſes devoirs par principe de conſcience, volontairement & de bon cœur.

Enfin, à l'égard des actions manifeſtement *mauvaiſes* & *criminelles*, auſquelles on ſe trouve forcé par la crainte de quelque grand mal, & ſur-tout de la mort, il faut poſer pour régle générale : QUE les circonſtances fâcheuſes où l'on ſe rencontre peuvent bien diminuer le crime de celui qui ſuccombe à cette épreuve, & qui commet quoique malgré ſoi une action mauvaiſe, contre les lumières de ſa conſcience; mais que néanmoins l'action demeure toujours vicieuſe en elle-même, & digne de reproche; en conſéquénce dequoi elle peut

être

être imputée, & elle l'eſt effectivement, à moins que l'on ne puiſſe alléguer en ſa faveur l'exception de la néceſſité.

§ VIII.

Pourquoi l'on peut imputer une mauvaiſe action, quoique forcée.

CETTE dernière régle eſt une conſéquence des principes que nous avons établis. Une perſonne qui ſe détermine par la crainte de quelque grand mal, mais pourtant ſans aucune violence phyſique, à exécuter une action viſiblement mauvaiſe, concourt en quelque manière à l'action, & agit volontairement, quoiqu'avec regret. D'ailleurs, il n'eſt point abſolument au-deſſus de la fermeté de l'eſprit humain de ſe réſoudre à ſouffrir, & même à mourir, plutôt que de manquer à ſon devoir. L'on voit bien des gens qui ont ce courage pour des ſujets aſſés légers, dont ils ſont vivement frappés; & quoique la choſe ſoit véritablement *difficile*, elle n'eſt pas *impoſſible*. Le Légiſlateur peut donc impoſer l'obligation rigoureuſe d'obéir, & il peut avoir de juſtes raiſons de le faire. Il eſt ſouvent de l'intérêt de la ſociété, que l'on donne des exemples

exemples d'une conſtance à toute épreuve. Les nations civiliſées, & qui ont eu quelques principes de vertu, n'ont jamais mis en queſtion ſi l'on pouvoit, par exemple, trahir ſa patrie pour conſerver ſa vie : & l'on ſait que la maxime contraire étoit un principe dominant chés les Grecs & chés les Romains. Pluſieurs Moraliſtes païens ont fortement inculqué qu'il ne falloit pas céder à la crainte des douleurs & des tourmens pour faire des choſes contraires à la religion ou à la juſtice. « Si vous êtes cité » pour témoin dans un fait équivoque & » douteux, dit un Poëte Latin, dites la vé- » rité; n'héſitez point : dites-la, quand mê- » me Phalaris vous menaceroit de ſon tau- « reau, ſi vous ne portez un faux témoi- » gnage. Mettez-vous dans l'eſprit que le » plus grand des maux eſt de préférer la vie » à l'honneur, & ne cherchez jamais à la » conſerver aux dépens de ce qui ſeul la » rend deſirable *.

* Ambiguæ ſi quando citabere teſtis
Incertæque rei : Phalaris licet imperet ut ſis
Falſus, & admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi, perdere cauſas.
Juvenal Sat. VIII ℣. 78.

Telle

Telle eſt la régle. Il peut arriver pourtant, comme nous l'avons inſinué, que la néceſſité où l'on ſe trouve, fourniſſe une exception favorable qui empêche que l'action ne ſoit imputée. Pour bien expliquer cela, il faudroit entrer dans un détail qui doit être renvoyé ailleurs. Il ſuffira de remarquer ici, que les circonſtances où l'on ſe rencontre, donnent quelquefois lieu de préſumer raiſonnablement, que le Légiſlateur nous diſpenſe lui-même de ſouffrir le mal dont on nous menace, & que pour cela, il permet que l'on s'écarte alors de la diſpoſition de la loi; & c'eſt ce qui a lieu toutes les fois que le parti que l'on prend pour ſe tirer d'affaire, renferme en lui-même un mal moindre que celui dont on étoit menacé.

§ IX.

Sentiment de Pufendorf.

Au reſte, il ſemble que les principes de PUFENDORF ſur cette queſtion, ne ſont ni juſtes en eux-mêmes, ni bien liés entr'eux. Il poſe pour régle: QUE la *contrainte*, auſſi bien que la *violence* phyſique & actuelle, exclut toute imputation; & qu'une action extorquée par la crainte ne peut non plus

être

être imputée à l'agent immédiat, qu'à l'épée dont on ſe ſert pour frapper. A quoi il ajoute qu'à l'égard de certaines actions pleines d'infamie, il y a pourtant de la généroſité à aimer mieux mourir que de ſervir d'inſtrument à de pareils forfaits, & que ces cas-là doivent être exceptés. * Mais l'on a eu raiſon de remarquer que cet Auteur étend trop loin l'effet de la contrainte; & que l'exemple de la hache ou de l'épée, qui ſont des inſtrumens purement paſſifs, ne prouve rien. D'ailleurs, ſi le principe général eſt ſolide, on ne voit pas pourquoi on devroit en excepter certains cas: ou du moins il auroit fallu donner quelque régle pour diſtinguer ſûrement ces exceptions.

§ X.

Des actions auſquelles pluſieurs perſonnes ont part.

10. MAIS ſi celui qui exécute par crainte une mauvaiſe action, en eſt pour l'ordinaire reſponſable; l'auteur même de la contrainte ne l'eſt pas moins, & l'on peut avec juſtice l'en rendre comptable de ſon côté, pour la part qu'il y a eue.

* *Voyez* Dev. de l'homme & du Citoy. Liv. I. Ch. I. §. 24. & Dr. de la Nat. & des Gens. Liv. I. Ch. V. § 9. avec les notes de M. *Barbeyrac.*

Cela

Cela nous donne lieu d'ajouter quelques réfléxions ſur les cas où pluſieurs perſonnes concourent à produire la même action; & d'établir des principes, par leſquels on puiſſe déterminer comment on peut imputer à quelqu'un l'action d'autrui. La matière étant importante & de grand uſage, elle mérite d'être traitée avec quelque préciſion.

1. A parler exactement, perſonne n'eſt reſponſable que de ſes propres actions, c'eſt-à-dire, de ce qu'il a lui-même fait ou omis : car à l'égard des actions d'autrui, elles ne ſauroient nous être imputées, qu'autant que nous y avons concouru, & que nous pouvions & devions les procurer, ou les empêcher, ou du moins les diriger d'une certaine manière. La choſe parle d'elle-même. Car imputer l'action d'autrui à quelqu'un, c'eſt déclarer que celui-ci en eſt la *cauſe efficiente*, quoiqu'il n'en ſoit pas la *cauſe unique*; & que par conſéquent, cette action dépendoit en quelque manière de ſa volonté, ou dans ſon principe, ou dans ſon éxécution.

2. Cela poſé, on peut dire que chacun eſt dans une obligation générale de faire enſorte, autant qu'il le peut, que toute autre

autre perſonne s'acquitte de ſes devoirs, & d'empêcher qu'elle ne faſſe quelque mauvaiſe action, & par conſéquent de ne pas y contribuer ſoi-même de propos délibéré, directement ni indirectement.

3. A plus forte raiſon, l'on eſt reſponſable des actions de ceux ſur qui l'on a quelque inſpection particulière, & que l'on eſt chargé de diriger : & c'eſt pourquoi le bien ou le mal que font ces perſonnes, non-ſeulement leur eſt imputé à elles-mêmes, mais encore à ceux à la direction deſquels elles ſont ſoumiſes ; ſuivant qu'ils ont pris ou négligé de prendre les ſoins moralement néceſſaires, tels que l'exigeoient la nature & l'étendue de leur commiſſion & de leur pouvoir. C'eſt ſur ce fondement que l'on impute à un père de famille, par exemple, la bonne ou la mauvaiſe conduite de ſes enfans.

4. Remarquons enſuite, que pour être raiſonnablement cenſé avoir concouru à une action d'autrui, il n'eſt pas néceſſaire que l'on fût ſûr de pouvoir la procurer ou l'empêcher, en faiſant ou en ne faiſant pas certaines choſes : il ſuffit que l'on eût là-deſſus quelque probabilité, ou quelque vraiſemblance. Et comme d'un côté, ce

défaut de certitude n'excuſe point la négligence ; de l'autre, ſi l'on a fait tout ce qu'on devoit, le défaut de ſuccès ne peut point nous être imputé : le blâme tombe alors tout entier ſur l'auteur immédiat de l'action.

5. Enfin, il eſt bon d'obſerver encore, que dans la queſtion que nous examinons, il ne s'agit point du dégré de vertu ou de malice qui ſe trouve dans l'action même, & qui la rendant plus excellente ou plus mauvaiſe, en augmente la louange ou le blâme, la récompenſe ou la peine : il s'agit proprement d'eſtimer le dégré d'influence que l'on a eu ſur l'action d'autrui, pour ſavoir ſi l'on peut en être regardé comme la *cauſe morale*, & ſi cette cauſe eſt plus ou moins efficace. C'eſt ce qu'il eſt important de bien diſtinguer.

§ XI.

Trois ſortes de cauſes morales : cauſe principale, *cauſe* ſubalterne, *cauſe* collatérale.

AFIN de meſurer, pour ainſi dire, ce dégré d'influence qui décide de la manière dont on peut impurer à quelqu'un une action d'autrui, il y a pluſieurs circonſtances & pluſieurs diſtinctions à obſerver, ſans

ſans quoi l'on jugeroit fort mal des choſes. Par exemple, il eſt certain qu'en général, la ſimple *approbation* a moins d'efficace pour porter quelqu'un à agir, qu'une forte perſuaſion, ou une inſtigation particulière. Cependant la haute opinion que l'on a de quelqu'un, & le crédit que cela lui donne, peut faire qu'une ſimple approbation ait quelquefois autant, & peut-être même plus d'influence ſur une action d'autrui, que la perſuaſion la plus preſſante, ou l'inſtigation la plus forte d'une autre perſonne.

L'on peut ranger ſous trois claſſes, les cauſes morales qui influent ſur une action d'autrui. Tantôt cette cauſe eſt la *principale*, enſorte que celui qui exécute n'eſt que l'*agent ſubalterne*; tantôt l'agent immédiat eſt au contraire la *cauſe principale*, tandis que l'autre n'eſt que la *cauſe ſubalterne*; d'autres fois ce ſont des *cauſes collatérales*, qui influent également ſur l'action dont il s'agit.

§ XII.

CELUI-LÀ doit être cenſé la CAUSE PRINCIPALE, *qui en faiſant ou ne faiſant pas certaines choſes, influe tellement ſur l'action*

ou l'omiſſion d'autrui, que ſans lui cette action n'auroit point été faite, ou cette omiſſion n'auroit pas eu lieu; quoique d'ailleurs l'agent immédiat y ait contribué ſciemment. Un Officier exécute par un ordre exprès du Général ou du Prince, une action manifeſtement mauvaiſe : le Prince ou le Général eſt la cauſe principale, & l'Officier n'eſt que la cauſe ſubalterne. DAVID fut la cauſe principale de la mort D'URIE, quoique JOAB y eût contribué, connoiſſant bien l'intention du Roi. De même JEZABEL fut la cauſe principale de la mort de NABOTH. *

J'ai dit qu'il falloit que l'agent immédiat eût pourtant contribué ſciemment à l'action. Car ſuppoſé qu'il ne pût ſavoir ſi cette action eſt bonne ou mauvaiſe, il ne ſauroit être conſidéré que comme un ſimple *inſtrument* : mais celui qui a donné l'ordre, étant alors la cauſe *unique* & *abſolue* de l'action, il en ſeroit ſeul reſponſable. Tel eſt pour l'ordinaire le cas des ſujets qui ſervent, par l'ordre de leur Souverain, dans une guerre injuſte.

Au reſte, la raiſon pour laquelle un ſupérieur eſt cenſé être la cauſe principale

* *Voyez* II. Rois. Ch. XI. & III. Rois. Ch. XXI.

de

de ce que font ceux qui dépendent de lui, n'eſt pas proprement la dépendance de ces derniers ; c'eſt l'ordre qu'il leur donne, ſans quoi on ſuppoſe que ceux-ci ne ſe ſeroient point portés d'eux-mêmes à l'action dont il s'agit. D'où il ſuit que toute autre perſonne qui aura la même influence ſur les actions de ſes égaux, ou même de ſes ſupérieurs, en pourra être regardée par la même raiſon comme la cauſe principale. C'eſt ce que l'on peut fort bien appliquer aux Conſeillers des Princes, ou aux Eccléſiaſtiques qui ont de l'aſcendant ſur leur eſprit, & qui en abuſent quelquefois pour les porter à des choſes auſquelles ils ne ſe ſeroient point déterminés d'eux-mêmes. En ce cas, la louange ou le blâme tombe principalement ſur l'auteur de la ſuggeſtion ou du conſeil. *

§ XIII.

MAIS celui-là n'eſt que CAUSE COLLATE-

* Nous tranſcrirons ici avec plaiſir les réflexions judicieuſes de M. *Bernard* (Nouv. de la Rep. des Lettres. Août 1702. pag. 211.) « En Angleterre, » c'eſt aſſés l'ordinaire de rejetter ſur les Miniſtres » toutes les fautes du Prince, & j'avoue qu'on les » leur doit ſouvent imputer. Mais le crime des Mi» niſtres n'excuſe pas toujours les fautes du Souve-

RALE *qui, en faiſant ou ne faiſant pas certaines choſes, concourt ſuffiſamment & autant qu'il dépend de lui, à l'action d'autrui; en ſorte qu'il eſt cenſé coopérer avec lui, quoiqu'on ne puiſſe pas préſumer abſolument que ſans ſon concours l'action n'eût pas été faite.* Tels ſont ceux qui fourniſſent quelque ſecours à l'agent immédiat; ceux qui lui donnent retraite & qui le protégent : celui, par exemple, qui, tandis qu'un autre enfonce une porte, prend garde aux avenues, pour favoriſer le vol, &c. Un *complot* entre pluſieurs perſonnes, les rend, pour l'ordinaire, également coupables.

» rain : car, après tout, ils ont leur raiſon & leurs » lumières, & ils ſont maîtres. S'ils ſe laiſſent trop » gouverner par ceux qui les approchent de plus » près, c'eſt leur faute. En pluſieurs rencontres ils » doivent voir par leurs propres yeux, & ne pas ſe » laiſſer conduire par un courtiſan vicieux ou intéreſſé. Que s'ils ne ſont pas capables d'examiner » les choſes eux-mêmes, & de diſtinguer le bien » d'avec le mal, ils doivent laiſſer à d'autres le ſoin » de gouverner des peuples qu'ils ſont incapables de » conduire : car je ne ſais ſi l'on ne pourroit point » appliquer aux Princes qui gouvernent mal, ce que » *S. Charles Borromée* dit des Evêques qui ne conduiſent pas bien leurs troupeaux : » *S'ils ſont incapables d'un tel emploi, pourquoi tant d'ambition? S'ils en ſont capables, pourquoi tant de négligence?*

Tous

Tous ſont cenſés cauſes *égales* & *collatérales*, comme étant aſſociés pour le même fait, & unis d'intérêt & de volonté. Et quoique chacun d'eux n'ait pas une égale part à l'exécution, l'action des uns peut fort bien être miſe ſur le compte des autres.

§ XIV.

ENFIN LA CAUSE SUBALTERNE *eſt celle qui n'influe que peu ſur l'action d'autrui, qui n'y fournit qu'une légère occaſion, ou qui ne fait qu'en rendre l'exécution plus facile; de manière que l'agent, déja tout déterminé à agir, & ayant pour cela tous les ſecours néceſſaires, eſt ſeulement encouragé à exécuter ſa réſolution;* comme quand on lui indique la manière de s'y prendre, le moment favorable, le moyen de s'évader, &c. ou quand on loue ſon deſſein, & qu'on l'excite à le ſuivre.

Ne pourroit-on point mettre dans la même claſſe, l'action d'un juge, qui au-lieu de s'oppoſer à un avis qui a tous les ſuffrages, mais qu'il croit mauvais, s'y rangeroit par timidité ou par complaiſance? Le mauvais exemple ne peut auſſi être mis qu'au rang des *cauſes ſubalternes*. Car pour

l'ordinaire, de tels exemples ne font impreſſion que ſur ceux qui ſont d'ailleurs portés au mal, ou ſujets à s'y laiſſer facilement entraîner; enſorte que ceux qui les donnent, ne contribuent que foiblement au mal que l'on fait en les imitant. Cependant il y a quelquefois des exemples ſi efficaces, à cauſe du caractère des perſonnes qui les donnent, & de la diſpoſition de ceux qui les ſuivent, que ſi les premiers s'étoient abſtenus du mal, les autres n'auroient pas penſé à le commettre. Tels ſont les mauvais exemples des ſupérieurs, ou des perſonnes qui par leurs lumières & leur réputation ont beaucoup d'aſcendant ſur les autres: ils ſont particulièrement coupables de tout le mal qui ſe fait à leur imitation. On pourroit raiſonner de même ſur pluſieurs autres cas. Selon que les circonſtances varient, les mêmes choſes ont plus ou moins d'influence ſur les actions d'autrui, & par conſéquent ceux qui en les faiſant concourent à ces actions, doivent être conſidérés tantôt comme cauſes principales, tantôt comme cauſes collatérales, & tantôt comme cauſes ſubalternes.

§ XV.

§ XV.

Application de ces distinctions.

L'application de ces distinctions & de ces principes se fait d'elle-même. Toutes choses d'ailleurs égales, les *causes collatérales* doivent être traitées également. Mais les *causes principales* méritent sans doute plus de louange ou de blâme, & un plus haut dégré de récompense ou de peine, que les *causes subalternes*. J'ai dit, *toutes choses étant d'ailleurs égales* : car il peut arriver, par la diversité des circonstances qui augmentent ou diminuent le mérite ou le démérite d'une action, que la cause *subalterne* agisse avec un plus grand dégré de malice que la cause *principale*, & qu'ainsi l'imputation soit aggravée à son égard. Supposé, par exemple, qu'un homme de sang froid assassinât quelqu'un, à l'instigation d'un autre qui se trouvoit animé par une injure atroce qu'il venoit de recevoir de son ennemi ; quoique l'instigateur soit le premier auteur du meurtre, on trouvera son action, faite dans un transport de colère, moins indigne que celle du meurtrier qui l'a servi dans sa passion, étant lui-même tranquille & de sens rassis.

Nous

Nous finirons ce chapitre par quelques remarques. Et 1°. quoique la diſtinction de trois ordres de cauſes morales d'une action d'autrui, ſoit en elle-même très-bien fondée, il faut pourtant avouer que l'application aux cas particuliers en eſt quelquefois difficile. 2°. Dans le doute, il ne faut pas tenir aiſément pour *cauſe principale* un autre que l'auteur immédiat de l'action : l'on doit plutôt regarder ceux qui y ont concouru, ou comme *cauſes ſubalternes*, ou tout au plus comme *cauſes collatérales*. 3°. Enfin, il eſt bon d'obſerver que PUFENDORF, dont nous avons ſuivi les principes, établit fort bien la diſtinction des *cauſes morales* : mais n'ayant pas défini préciſément ces différentes cauſes, il lui eſt arrivé, dans le détail des exemples qu'il allégue, de rapporter quelquefois à une claſſe ce qui devoit être rapporté à une autre. C'eſt ce qui n'a pas échappé à M. BARBEYRAC, des judicieuſes remarques duquel nous avons nous-mêmes fait uſage. *

* *Voyez* les notes de M. Barbeyrac ſur les Devoirs de l'homme & du Citoyen. Liv. I. Ch. I. § 27.

CHA-

CHAPITRE XII.

De L'AUTORITE' & de la SANCTION des LOIX NATURELLES ; * & 1°. des BIENS & des MAUX qui ſont la ſuite naturelle & ordinaire de la VERTU & du VICE.

§ I.

Ce que c'eſt que l'autorité des Loix naturelles.

NOUS entendons ici par l'AUTORITE' DES LOIX NATURELLES, *ce caractère de force qui leur vient, non-ſeulement de l'approbation que la raiſon leur donne ; mais principalement de ce que nous reconnoiſſons qu'elles ont Dieu pour auteur :* ce qui nous met dans la plus étroite obligation d'y conformer notre conduite, à cauſe du droit ſuprême que Dieu a ſur nous.

Ce que l'on a expoſé ci-deſſus de l'origine & de la nature de ces loix, de leur réalité & de leur certitude, pourroit ſuffire, ce ſemble, pour établir auſſi leur autorité. Il nous reſte cependant quelque

* *Voyez* Pufendorf. Droit de la Nat. & des Gens. Liv. II. Ch. III. § 21.

choſe

choſe à faire à cet égard. La force des loix proprement dites, dépend principalement de leur *ſanction*. * C'eſt ce qui met, pour parler ainſi, le *ſceau* à leur autorité. Il eſt donc néceſſaire & important de rechercher s'il y a effectivement une *ſanction des Loix naturelles*, c'eſt-à-dire, ſi elles ſont accompagnées de menaces & de promeſſes, de peines & de récompenſes.

§ II.

L'obſervation des Loix naturelles fait le bonheur de l'homme & de la ſociété.

LA première réfléxion qui s'offre là-deſſus à l'eſprit, c'eſt que ces régles de conduite, que l'on appelle Loix naturelles, ſont tellement proportionnées à notre nature, aux diſpoſitions primitives & aux deſirs naturels de notre ame, à notre conſtitution, à nos beſoins & à l'état où nous nous trouvons dans ce monde, qu'il paroît manifeſtement qu'elles ſont faites pour nous. Car en général, & tout bien compté, l'obſervation de ces loix eſt le ſeul moyen de procurer, & aux particuliers & au public, un bonheur réel &

* *Voyez* Part. I. Ch. X. § 11.

durable ;

durable : au lieu que leur violation jette les hommes dans un déſordre également préjudiciable & aux individus & à toute l'eſpéce. C'eſt-là comme une première ſanction des loix naturelles.

§ III.

Eclairciſſemens ſur l'état de la queſtion.

POUR le prouver, & pour bien poſer d'abord l'état de la queſtion, il faut remarquer, 1°. qu'en diſant que l'obſervation des loix naturelles eſt ſeule capable de faire le bonheur de l'homme & celui de la ſociété, nous n'entendons pas que ce bonheur puiſſe jamais être parfait, ni au-deſſus de toute atteinte ; l'humanité ne peut rien eſpérer de pareil : & ſi la vertu même ne peut produire cet effet, il n'eſt guères probable que le vice ait ſur elle cet avantage.

2. Comme on cherche quelle eſt la régle que l'homme doit ſuivre, notre queſtion ſe réduit proprement à ſavoir, SI en général & à tout prendre, l'obſervation des loix naturelles n'eſt pas le moyen le plus propre & le plus ſûr, pour conduire l'homme à ſon but, & pour lui procurer le bonheur

heur le plus pur, le plus complet & le plus durable dont on puiſſe jouir en ce monde; & cela non-ſeulement pour quelques perſonnes, mais pour tous les hommes; non-ſeulement en certains cas particuliers, mais dans tout le cours de la vie.

Sur ce pié-là, il ne ſera pas difficile de prouver, tant par la raiſon que par l'expérience, que tel eſt véritablement l'effet propre & ordinaire de la vertu, & que le vice ou le déréglement des paſſions produit un effet tout oppoſé.

§ IV.

Preuve de la vérité poſée ci-devant, par le raiſonnement.

En raiſonnant ci-devant ſur la nature de l'homme & ſur ſes différens états, nous avons montré, que de quelque manière & ſous quelque face que l'on conſidére le ſyſtême de l'humanité, l'homme ne peut remplir ſa deſtination, ni perfectionner ſes talens & ſes facultés, ni ſe procurer un véritable bonheur, & le concilier avec celui de ſes ſemblables, que par le moyen de la *raiſon* : qu'ainſi, ſon premier ſoin doit être d'éclairer ſa raiſon, de la conſulter & d'en ſuivre les conſeils : qu'elle lui apprend

durable : au lieu que leur violation jette les hommes dans un déſordre également préjudiciable & aux individus & à toute l'eſpéce. C'eſt-là comme une première ſanction des loix naturelles.

§ III.

Eclairciſſemens ſur l'état de la queſtion.

POUR le prouver, & pour bien poſer d'abord l'état de la queſtion, il faut remarquer, 1°. qu'en diſant que l'obſervation des loix naturelles eſt ſeule capable de faire le bonheur de l'homme & celui de la ſociété, nous n'entendons pas que ce bonheur puiſſe jamais être parfait, ni au-deſſus de toute atteinte ; l'humanité ne peut rien eſpérer de pareil : & ſi la vertu même ne peut produire cet effet, il n'eſt guères probable que le vice ait ſur elle cet avantage.

2. Comme on cherche quelle eſt la régle que l'homme doit ſuivre, notre queſtion ſe réduit proprement à ſavoir, SI en général & à tout prendre, l'obſervation des loix naturelles n'eſt pas le moyen le plus propre & le plus ſûr, pour conduire l'homme à ſon but, & pour lui procurer le bonheur

tudier d'abord la nature & l'état de l'homme, & de rechercher enſuite ce qui convient eſſentiellement à ſa perfection & à ſa félicité ?

§ V.

Preuves de fait. 1°. La vertu eſt par elle-même le principe d'une ſatisfaction intérieure, & le vice un principe d'inquiétude & de trouble.

MAIS ce qui paroît déja ſi clair & ſi bien établi par le raiſonnement, devient inconteſtable par l'expérience. En effet, nous voyons généralement que la vertu, c'eſt-à-dire, l'obſervation des loix naturelles, eſt par elle-même une ſource de ſatisfaction intérieure, & que par ſes effets elle eſt infiniment avantageuſe, ſoit à chaque particulier, ſoit à la ſociété humaine en général; au-lieu que le vice a des effets bien différents.

Tout ce qui eſt contraire aux lumières de la raiſon & de la conſcience, ne peut qu'emporter une déſapprobation ſecrette de notre eſprit, & nous cauſer du chagrin & de la honte. Le cœur eſt bleſſé de l'idée du crime, & le ſouvenir en eſt toujours triſte & amer. Au contraire, toute conformité avec la droite raiſon eſt un état d'ordre & de

de perfection que l'esprit approuve ; & nous sommes faits de telle manière qu'une bonne action devient pour nous le germe d'une joie secrette ; on en rappelle toujours le souvenir avec plaisir. Et véritablement, qu'y a-t-il de plus doux que de pouvoir se rendre témoignage à soi-même, qu'on est ce que l'on doit être, & que l'on fait ce qu'on doit faire raisonnablement, ce qui nous sied le mieux, ce qui est le plus conforme à notre destination naturelle ? Tout ce qui est naturel est agréable ; tout ce qui est dans l'ordre, est satisfaisant.

§ VI.

2°. Des biens & des maux extérieurs qui sont la suite de la vertu ou du vice.

Outre ce principe interne de joie, qui se trouve naturellement attaché à la pratique des loix naturelles, nous voyons qu'elle produit au-dehors toutes sortes de bons fruits. Elle tend à nous conserver la santé & à prolonger nos jours ; elle exerce & perfectionne toutes les facultés de notre ame ; elle nous rend propres au travail, & à toutes les fonctions de la vie domestique & civile ; elle assure le bon usage & la durée de tous nos biens ; elle écarte un grand

nombre de maux, & adoucit ceux qu'elle ne peut écarter; elle nous attire la confiance, l'eſtime & l'affection des autres hommes : d'où réſultent de grandes douceurs dans le commerce de la vie, & de grands ſecours pour le ſuccès de nos entrepriſes.

Obſervez ſurquoi roule la ſureté commune, la tranquillité des familles, la proſpérité des Etats, & le plus grand bien de chaque particulier. N'eſt-ce pas ſur les grands principes de religion, de tempérance, de pudeur, de bénéficence, de juſtice & de bonne-foi ? Et d'où viennent au contraire les déſordres & la plupart des maux qui troublent la ſociété, ou qui altérent le bonheur de l'homme ? ſi ce n'eſt de l'oubli de ces mêmes principes. Outre l'inquiétude & la honte qui accompagnent pour l'ordinaire des mœurs déréglées, le vice traine encore à ſa ſuite une foule de maux extérieurs, comme l'affoibliſſement du corps & de l'eſprit, les maladies & les accidens ſiniſtres, ſouvent la pauvreté & la misère, les bévues, les partis violens & dangereux, les troubles domeſtiques, les inimitiés, les craintes continuelles, le deshonneur, les châtimens, le mépris,

la

de perfection que l'esprit approuve ; & nous sommes faits de telle manière qu'une bonne action devient pour nous le germe d'une joie secrette ; on en rappelle toujours le souvenir avec plaisir. Et véritablement, qu'y a-t-il de plus doux que de pouvoir se rendre témoignage à soi-même, qu'on est ce que l'on doit être, & que l'on fait ce qu'on doit faire raisonnablement, ce qui nous sied le mieux, ce qui est le plus conforme à notre destination naturelle ? Tout ce qui est naturel est agréable ; tout ce qui est dans l'ordre, est satisfaisant.

§ VI.

2°. *Des biens & des maux extérieurs qui sont la suite de la vertu ou du vice.*

OUTRE ce principe interne de joie, qui se trouve naturellement attaché à la pratique des loix naturelles, nous voyons qu'elle produit au-dehors toutes sortes de bons fruits. Elle tend à nous conserver la santé & à prolonger nos jours ; elle exerce & perfectionne toutes les facultés de notre ame ; elle nous rend propres au travail, & à toutes les fonctions de la vie domestique & civile ; elle assure le bon usage & la durée de tous nos biens ; elle écarte un grand

nombre de maux, & adoucit ceux qu'elle ne peut écarter; elle nous attire la confiance, l'eſtime & l'affection des autres hommes : d'où réſultent de grandes douceurs dans le commerce de la vie, & de grands ſecours pour le ſuccès de nos entrepriſes.

Obſervez ſurquoi roule la ſureté commune, la tranquillité des familles, la proſpérité des Etats, & le plus grand bien de chaque particulier. N'eſt-ce pas ſur les grands principes de religion, de tempérance, de pudeur, de bénéficence, de juſtice & de bonne-foi ? Et d'où viennent au contraire les déſordres & la plupart des maux qui troublent la ſociété, ou qui altérent le bonheur de l'homme ? ſi ce n'eſt de l'oubli de ces mêmes principes. Outre l'inquiétude & la honte qui accompagnent pour l'ordinaire des mœurs déréglées, le vice traine encore à ſa ſuite une foule de maux extérieurs, comme l'affoibliſſement du corps & de l'eſprit, les maladies & les accidens ſiniſtres, ſouvent la pauvreté & la misère, les bévues, les partis violens & dangereux, les troubles domeſtiques, les inimitiés, les craintes continuelles, le deshonneur, les châtimens, le mépris, la

la haine, & ce qui en eſt une ſuite, mille traverſes dans les entrepriſes que l'on forme. Un ancien a fort bien dit :* Que la malice boit elle-même plus de la moitié de ſon venin.

§ VII.

Ces différens effets du vice & de la vertu ſont encore plus grands dans qui ont le pouvoir & l'autorité.

MAIS ſi telles ſont pour le commun des hommes les ſuites naturelles de la vertu & du vice, les effets en ſont encore plus grands & plus remarquables dans ceux qui par leur condition & leur rang ont une influence particulière ſur l'état de la ſociété, & décident du ſort des autres. Que n'auroient point à craindre les peuples, ſi leurs Souverains ſe croyoient au-deſſus de toute régle & indépendans de toute loi; ſi rapportant tout à eux-mêmes, ils n'écoutoient que leur caprice, & ſe livroient à l'injuſtice, à l'ambition, à l'avarice & à la cruauté ? Quel bien au contraire ne produira pas le gouvernement d'un Prince

* *Senec.* Ep. 82. « Quemadmodum Attalus noſter » dicere ſolebat : Malitia ipſa maximam partem ve» neni ſui bibit. «

éclairé & vertueux, qui ſe croyant obligé plus que tout autre, de ne s'écarter jamais des régles de la piété, de la juſtice, de la modération & de la bénéficence, ne fera uſage de ſon pouvoir que pour maintenir l'ordre au-dedans & la ſureté au-dehors; & qui mettra ſa gloire à bien gouverner ſes ſujets, c'eſt-à-dire, à les rendre ſages & heureux? Il ne faut qu'ouvrir l'Hiſtoire, & conſulter l'expérience, pour reconnoître que ce ſont-là des vérités de fait, qu'on ne ſauroit raiſonnablement conteſter.

§ VIII.

Confirmation de cette vérité par l'aveu de tous les peuples.

CELA eſt ſi généralement reconnu, que toutes les inſtitutions que les hommes forment entr'eux pour leur bien & leur avantage commun, ſont fondées ſur l'obſervation des loix naturelles; & que les précautions mêmes que l'on prend pour aſſurer l'effet de ces inſtitutions, ſeroient vaines & inutiles, ſans l'autorité de ces mêmes loix. C'eſt ce que ſuppoſent manifeſtement toutes les loix humaines en général; tous les établiſſemens pour l'éducation de la Jeuneſſe; tous les réglemens de police, qui

qui tendent à faire fleurir les arts & le commerce ; & tous les traités, tant publics que particuliers. Car à quoi aboutiroient toutes ces choſes, ou quel fruit en reviendroit-il, ſi l'on ne poſoit pour baſe la juſtice, la probité, la bonne-foi & la religion du ſerment ?

§ IX.

Confirmation de la même vérité par l'abſurdité du contraire.

POUR le mieux ſentir encore, que l'on eſſaye, ſi l'on veut, de former un ſyſtême de Morale ſur des principes directement contraires à ceux que nous avons établis. SUPPOSONS que l'ignorance & les préjugés prennent la place d'une raiſon éclairée ; que le caprice & les paſſions ſoient mis au lieu de la prudence & de la vertu ; banniſſez de la ſociété & du commerce des hommes la juſtice & la bienveillance, pour y ſubſtituer un amour-propre injuſte, qui rapportant tout à ſoi, ne tienne aucun compte de l'intérêt d'autrui, ni de l'avantage commun : étendez & appliquez ces principes aux états particuliers de l'homme, & voyez enſuite quel pourroit être le réſultat d'un pareil ſyſtême, ſuppoſé qu'il fût reçu &

passé en régle. Peut-on croire qu'il fît jamais le bonheur de l'homme, le bien des familles, l'avantage des nations, & celui du genre humain ? Perſonne n'a encore oſé ſoutenir un tel paradoxe, tant l'abſurdité en eſt palpable.

§ X.

Réponſe à quelques objections particulières.

Je ne diſconviens pas que l'injuſtice & les paſſions ne puiſſent en certains cas procurer quelque plaiſir ou quelque avantage. Mais outre que la vertu produit bien plus ſouvent & plus ſurement les mêmes effets, la raiſon & l'expérience nous montrent que les biens procurés par l'injuſtice ne ſont ni auſſi réels, ni auſſi durables, ni auſſi purs, que ceux qui ſont le fruit de la vertu. C'eſt que les premiers n'étant point conformes à l'état d'un être raiſonnable & ſociable, manquent par le principe, & n'ont qu'une apparence trompeuſe *. Ce ſont des fleurs qui n'ayant point de racine, ſéchent & tombent preſque auſſitôt qu'elles ſont écloſes.

2. Quant aux maux & aux diſgraces

* *Voyez* Part. I. Ch. VI. § 3.

atta-

attachés à l'humanité, & auſquels on peut dire en général que les honnêtes gens ſont expoſés comme les autres ; il eſt certain pourtant que la vertu a encore ici divers avantages. Premièrement elle eſt très-propre par elle-même à prévenir ou à écarter pluſieurs de ces maux ; comme on voit que les perſonnes ſages & modérées évitent en effet bien des écueils où tombent les inſenſés. 2°. Dans les cas où cette même ſageſſe ne peut faire éviter les maux, elle donne à l'ame la force de les ſupporter, & elle les contrebalance par des conſolations & des douceurs qui n'en diminuent pas peu l'impreſſion. Il y a un contentement inſéparable de la vertu, qui ne peut jamais nous être enlevé ; & notre bonheur eſſentiel ne ſouffre que peu d'atteinte par les accidens paſſagers & en quelque ſorte extérieurs, qui nous troublent quelquefois.

» Je ſuis ſurpris (diſoit ISOCRATE *) » qu'il y ait quelqu'un qui ſe perſuade que » ceux qui s'attachent conſtamment à la » piété & à la juſtice, doivent s'atten» dre à être plus malheureux que les mé» chans, & ne puiſſent ſe promettre plus

* Orat. de Permutatione.

» d'avantages de la part des Dieux & des
» hommes. Pour moi, je crois que les ſeuls
» gens de bien jouiſſent abondamment de
» ce qui eſt à rechercher, & que les mé-
» chans au contraire ne connoiſſent pas
» même aucun de leurs véritables intérêts.
» Quiconque préfére l'injuſtice à la juſtice,
» & fait conſiſter le ſouverain bien à ravir
» le bien d'autrui, reſſemble, à mon avis,
» aux bêtes qui mordent à l'hameçon : ce
» qu'il a pris le flatte d'abord agréable-
» ment, mais bientôt après il ſe trouve
» engagé dans de très-grands maux. Ceux
» au contraire qui s'attachent à la piété &
» à la juſtice, ſont non-ſeulement en ſu-
» reté pour le préſent, mais encore ont lieu
» de concevoir de bonnes eſpérances pour le
» reſte de leur vie. J'avoue que cela n'arrive
» pas toujours, mais il eſt certain que
» l'expérience le vérifie d'ordinaire. Or
» dans toutes les choſes dont on ne ſauroit
» prévoir infailliblement le ſuccès, il eſt
» d'un homme ſage de prendre le parti qui
» tourne le plus ſouvent à notre avantage.
» Mais rien n'eſt plus déraiſonnable que
» l'opinion de ceux, qui croyant que la
» juſtice eſt quelque choſe de plus beau
» & de plus agréable aux Dieux que l'in-
» juſtice,

» juſtice, s'imaginent pourtant que ceux » qui s'attachent à la première ſeront plus » malheureux que ceux qui s'abandonnent » à la dernière.

§ XI.

L'avantage ſe trouve toujours du côté de la vertu ; & c'eſt-là une première ſanction des loix naturelles.

C'est ainſi que tout bien compté, l'avantage eſt ſans comparaiſon du côté de la vertu. Il paroît manifeſtement que le plan de la Sageſſe divine a été de lier naturellement le mal phyſique avec le mal moral, comme l'effet avec la cauſe ; & d'attacher au contraire le bien phyſique ou le bonheur de l'homme, au bien moral ou à la pratique de la vertu : de ſorte qu'à parler en général, & ſuivant la conſtitution originale des choſes, l'obſervation des loix naturelles n'eſt pas moins propre à avancer le bonheur public & particulier, qu'un bon régime de vie eſt naturellement propre à conſerver la ſanté. Et comme ces récompenſes & ces punitions naturelles de la vertu & du vice, ſont un effet de l'inſtitution de Dieu, on peut véritablement les regarder comme une ſorte de SANCTION des loix naturelles, qui donne déja beaucoup

coup d'autorité aux maximes de la droite raiſon.

§ XII.

Difficulté générale, tirée des exceptions qui rendent cette première ſanction inſuffiſante.

CEPENDANT il faut avouer que cette première ſanction ne paroît pas encore ſuffiſante, pour donner aux conſeils de la raiſon tout le poids & toute l'autorité que doivent avoir de véritables loix. Car ſi l'on conſidére la choſe de plus près & en détail, on verra que par la conſtitution des choſes humaines, & par la dépendance où nous ſommes naturellement les uns des autres, la régle générale dont nous venons de parler n'eſt pas tellement fixe & invariable, qu'elle ne ſouffre diverſes exceptions qui ne peuvent qu'en affoiblir la force & l'effet.

Les biens & les maux de la nature & de la fortune, ſont diſtribués inégalement & non ſelon le mérite de chacun.

1°. En général, l'expérience nous montre que le dégré de bonheur ou de malheur dont chacun jouit en ce monde, ne ſe trouve pas toujours exactement proportionné

tionné & meſuré ſur le dégré précis de vertu ou de vice qui ſe rencontre en chaque perſonne. C'eſt ainſi que la ſanté, les biens de la fortune, de l'éducation, de la condition, & d'autres avantages extérieurs dépendent pour l'ordinaire de diverſes conjonctures qui en font un partage fort inégal ; & ces avantages s'évanouiſſent ſouvent par des accidens qui enveloppent également tous les hommes. Il eſt vrai que la différence du rang ou des richeſſes ne décide pas abſolument du bonheur ou du malheur de la vie : mais il faut convenir auſſi que l'extrême pauvreté, la privation de tout ſecours pour s'inſtruire, les travaux exceſſifs, les afflictions de l'eſprit, les douleurs du corps, ſont des maux bien réels, que diverſes caſualités font pourtant tomber ſur les honnêtes gens comme ſur les autres.

Les maux produits par l'injuſtice tombent ſur les innocens comme ſur les coupables.

2°. Outre cette diſtribution inégale des biens & des maux naturels, les honnêtes gens ne ſont pas plus à couvert que les autres de divers maux qu'enfante la malice, l'injuſtice, la violence & l'ambition.

Telles

Telles ſont les vexations tyranniques, les horreurs de la guerre, & tant d'autres calamités publiques ou particulières qui enveloppent ſans diſtinction les bons & les méchans. Souvent même il arrive que les auteurs de toutes ces misères ſont ceux qui en ſouffrent le moins, ſoit parceque le ſuccès les met à l'abri des revers, ſoit parceque leur endurciſſement va quelquefois au point de les laiſſer jouir preſque ſans trouble & ſans remords du fruit de leurs crimes.

Quelquefois c'eſt la vertu même qui attire la perſécution.

3°. Bien plus, il n'eſt pas rare de voir l'innocence être en butte à la calomnie, & la vertu elle-même devenir l'objet de la perſécution. Or dans ces cas particuliers, où l'honnête homme devient, pour ainſi dire, la victime de ſa propre vertu, quelle force auront les loix naturelles, & comment pourra-t-on ſoutenir leur autorité ? La ſatisfaction intérieure que donne le témoignage d'une bonne conſcience, ſera-t-elle ſeule capable de déterminer l'homme au ſacrifice de ſes biens, de ſon repos, de ſon honneur, & même de ſa vie ?

Cepen-

Cependant ces conjonctures délicates reviennent assés souvent ; & le parti que l'on prend alors, peut avoir des suites très-importantes & très-étendues pour le bonheur ou le malheur de la société.

§ XIII.

Les moyens que la prudence humaine employe pour remédier à ces désordres sont encore insuffisans.

TEL est au vrai l'état des choses. D'un côté l'on voit qu'en général l'observation des loix naturelles peut seule mettre quelque ordre dans la société ; & faire le bonheur des hommes ; mais d'un autre côté il paroît que la vertu & le vice ne sont pourtant pas toujours distingués suffisamment par leurs effets & par leurs suites communes & naturelles, pour faire prévaloir l'ordre en toute rencontre.

De-là naît une difficulté très-forte contre le système moral que nous avons posé. TOUTE LOI, dira-t-on, doit avoir une sanction suffisante pour déterminer une créature raisonnable à obéir, par la vue de son propre bien & de son intérêt, qui est toujours le grand mobile de ses actions. Or quoique le système moral dont vous avez parlé, donne en général un grand avantage

avantage à ceux qui le ſuivent, ſur ceux qui ne le ſuivent pas ; cet avantage n'eſt pourtant pas ſi grand ni ſi sûr, qu'on puiſſe en chaque cas particulier être par-là ſuffiſamment dédommagé des ſacrifices que l'on doit faire pour remplir ſon devoir. Ce ſyſtême n'eſt donc pas encore muni de toute l'autorité & de toute la force néceſſaires pour le but que Dieu ſe propoſe ; & le caractère de Loi, ſur-tout d'une loi qui émane d'un Etre tout ſage, demande encore une ſanction plus marquée, plus sûre & plus étendue.

Les Légiſlateurs & les politiques l'ont bien compris, en tâchant, comme ils le font, d'y ſuppléer autant qu'il eſt en leur pouvoir. Ils ont publié un Droit civil, qui tend à fortifier le Droit naturel : ils y ont dénoncé des peines au crime, & promis des récompenſes à la vertu ; ils ont dreſſé des tribunaux. C'eſt-là ſans doute un nouvel appui pour la juſtice, & c'eſt le meilleur moyen que l'on puiſſe employer humainement pour remédier aux inconvéniens dont nous avons parlé. Cependant ce moyen ne pourvoit pas à tout, & laiſſe encore un grand vuide dans le ſyſtême moral.

Car

Car 1°. il y a pluſieurs maux, tant naturels que provenant de l'injuſtice des hommes, dont tout le pouvoir humain ne ſauroit garantir les plus honnêtes gens: 2°. Les loix humaines ne ſont pas toujours dreſſées conformément à la juſtice & à l'équité : 3°. Quelque juſtes qu'on les ſuppoſe, elles ne ſauroient s'étendre à tout : 4°. Leur exécution eſt quelquefois commiſe à des hommes foibles, peu éclairés ou corruptibles : 5°. Quelque intégrité qu'ait un Magiſtrat, il échappe bien des choſes à ſa vigilance ; il ne ſauroit ni tout voir ni tout redreſſer : 6°. Enfin, il n'eſt pas ſans exemple que la vertu, au-lieu de trouver un protecteur dans ſon juge, n'y rencontre qu'un ennemi puiſſant. Quelle reſſource reſtera-t-il alors à l'innocence, & à qui aura-t-elle recours, ſi le bras même qui doit la protéger & la défendre, ſe trouve armé contre elle ?

§ XIV.

La difficulté propoſée eſt de grande conſéquence.

AINSI la difficulté ſubſiſte toujours, & elle eſt de grande conſéquence ; puiſque d'un côté elle porte contre le plan de la Providence divine, & que de l'autre elle peut

peut beaucoup affoiblir ce que nous disions de l'empire que doit avoir la vertu, & de ſa liaiſon néceſſaire avec la félicité de l'homme.

Une objection ſi grave, & qui a été élevée de tout tems, mérite bien qu'on s'applique à la réſoudre. Mais plus elle eſt grande & réelle, plus il eſt probable qu'elle doit avoir ſon dénouement. Car comment croire que la Sageſſe divine eût laiſſé une telle imperfection & un tel énigme dans l'ordre moral, elle qui a ſi bien réglé toutes choſes dans le monde phyſique ?

Voyons donc ſi de nouvelles réfléxions ſur la nature & la deſtination de l'homme, ne nous feroient point trouver ailleurs que dans la vie préſente, l'ouverture que nous cherchons. Ce qui a été dit des ſuites naturelles de la vertu & du vice ſur la terre, nous montre déja une demi-ſanction des loix naturelles : voyons ſi nous n'en trouverions point une entière & proprement dite, dont l'eſpéce, le dégré, le tems & la manière dépendent du bon plaiſir du Légiſlateur, & qui ſuffiſe pour faire toutes les compenſations que demande l'exacte juſtice, & pour mettre à cet égard,

comme

comme à tout autre, le ſyſtême des loix divines ſont au-deſſus des loix humaines.

CHAPITRE XIII.

2°. Preuves de L'IMMORTALITE' DE L'AME. Qu'il y a une SANCTION PROPREMENT DITE des loix naturelles.

§ I.

État de la queſtion.

LA difficulté dont nous venons de parler, & que nous devons éclaircir dans ce chapitre, ſuppoſe, comme l'on voit, que le ſyſtême de l'homme eſt abſolument borné à la ſphère de la vie préſente; qu'il n'y a point d'état à venir, & que par conſéquent il n'y a rien à attendre de la Sageſſe divine en faveur des loix naturelles, au-delà de ce qui ſe manifeſte en ce monde.

Si l'on pouvoit donc prouver au contraire, que l'état préſent de l'homme n'eſt que le commencement d'un ſyſtême plus étendu; & que d'ailleurs la volonté de Dieu eſt véritablement de donner aux ré-

gles de conduite qu'il nous preſcrit par la raiſon, toute l'autorité des loix, en les fortifiant d'une ſanction proprement dite; nous pourrions enfin conclure qu'il ne manque rien à la perfection du ſyſtême moral.

§ II.

Partage des ſentimens. Comment on peut connoître ici la volonté de Dieu.

LES ſentimens ſe trouvent partagés ſur ces queſtions importantes. Quelques-uns ſoutiennent que la raiſon ſeule fournit des preuves claires & démonſtratives, non-ſeulement des récompenſes & des peines d'une vie à venir, mais encore d'un état d'immortalité. D'autres, au contraire, prétendent qu'en ne conſultant que la raiſon, on ne trouve qu'obſcurité & incertitude; & que loin d'avoir ici une démonſtration, on n'a même aucune probabilité qu'il y ait une autre vie.

C'eſt peut-être aller trop loin de part & d'autre, que de raiſonner de cette manière. Comme il s'agit ici d'un point qui dépend uniquement de la volonté de Dieu, le meilleur moyen de connoître cette volonté, ſeroit ſans doute une déclaration expreſſe

expreſſe de ſa part. Mais renfermés dans le cercle des connoiſſances naturelles, il faut voir ſi indépendamment de cette première voie, le ſeul raiſonnement peut nous donner ſur ce ſujet des lumières ſures, ou nous fournir des conjectures & des préſomptions aſſés fortes, pour en inférer avec quelque certitude quelle eſt l'intention de Dieu. Pour cet effet, conſidérons encore de plus près la nature de l'homme & ſon état préſent; conſultons les idées que la droite raiſon nous donne des perfections de Dieu, & du plan qu'il s'eſt formé par rapport au genre humain; pour tâcher de connoître enfin quelles ſuites doivent avoir les loix naturelles qu'il nous a données.

§ III.

L'ame eſt-elle immortelle?

QUANT à la nature de l'homme, il s'agit d'abord de ſavoir ſi la mort eſt véritablement le dernier terme de notre exiſtence, & ſi la diſſolution du corps entraîne néceſſairement l'anéantiſſement de l'ame; ou bien ſi notre ame eſt immortelle, c'eſt-à-dire, ſi elle ſubſiſte après la mort du corps.

Or non-seulement l'immortalité de l'ame n'a en elle-même rien d'impossible, mais la raison nous fournit des conjectures très-fortes, que telle est en effet sa destination.

Première preuve. La nature de l'ame paroît tout-à-fait distincte de celle du corps.

Les observations des plus habiles Philosophes vont à distinguer absolument l'ame du corps, comme étant d'une nature essentiellement différente. 1°. En effet, nous ne voyons point que les facultés de l'ame, l'intelligence, la volonté, la liberté, avec toutes les opérations qu'elles produisent, ayent aucun rapport avec celles de l'étendue, de la figure & du mouvement, qui sont les propriétés de la matière. 2°. Il semble même que l'idée que nous avons de la substance étendue, comme purement passive, est absolument incompatible avec cette activité propre & interne qui caractérise l'être pensant. Le corps ne se met point en mouvement de lui-même; mais l'esprit trouve en soi le principe de ses propres mouvemens. Il agit, il pense, il veut, il fait agir le corps, il tourne ses opérations comme il lui plaît, il s'arrête, il va en

avant,

avant, ou il revient ſur ſes pas. 3°. On obſerve encore que ce qui penſe en nous eſt un être ſimple, unique & indiviſible ; puiſqu'il raſſemble toutes les idées & les ſenſations comme en un point, en les comprenant, les ſentant & les comparant, &c. ce qui ne ſauroit ſe faire dans un être compoſé de pluſieurs parties.

§ IV.

Donc la mort n'emporte pas néceſſairement l'anéantiſſement de l'ame.

IL paroît donc que notre ame eſt d'une nature particulière ; qu'elle n'a rien de commun avec les êtres groſſiers & matériels : mais que c'eſt une pure intelligence, qui participe en quelque ſorte à la nature de l'Intelligence ſuprême. C'eſt ce que CICERON a fort-bien exprimé. « ON ne » peut abſolument, dit-il, trouver ſur la » terre l'origine des ames. Car il n'y a » rien dans les ames qui ſoit mixte & » compoſé ; rien qui paroiſſe venir de la » terre, de l'eau, de l'air ou du feu. Tous » ces élémens n'ont rien qui faſſe la mé- » moire, l'intelligence, la réflexion ; qui » puiſſe rappeller le paſſé, prévoir l'avenir,

» embraſſer le préſent. Jamais on ne trou-
» vera d'où l'homme reçoit ces divines qua-
» lités, à moins que de remonter à un
» DIEU. Et par conſéquent l'ame eſt d'une
» nature ſingulière, qui n'a rien de com-
» mun avec les élémens que nous connoiſ-
» ſons. Quelle que ſoit donc la nature
» d'un être qui a ſentiment, intelligence,
» volonté, principe de vie; cet être-là eſt
» céleſte, il eſt divin, & dès-là IMMOR-
» TEL. *

Cette concluſion eſt très juſte. Car ſi l'ame eſt eſſentiellement diſtincte du corps, la deſtruction de l'un n'entraine pas néceſſairement celle de l'autre; & juſque-là

* »Animorum nulla in terris origo inveniri poteſt
» nihil enim eſt in animis mixtum atque concretum,
» aut quod ex terrâ natum atque fictum eſſe videa-
» tur; nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut
» igneum. His enim in naturis nihil ineſt, quod
» vim memoriæ, mentis, cogitationis habeat; quod
» & prætérita teneat, & futura provideat, & complec-
» ti poſſit præſentia: quæ ſola divina ſunt; nec in-
» venietur unquam, unde ad hominem venire poſ-
» ſint, niſi à DEO. Singularis eſt igitur quædam na-
» tura atque vis animi, ſejuncta ab his uſitatis no-
» tiſque naturis. Ita quidquid eſt illud, quod ſentit,
» quod ſapit, quod vivit, quod viget, cœleſte &
» divinum, ob eamque rem æternum ſit neceſſe eſt.
Cic. Tuſcul. Diſput. Lib. I. Cap. 27.

rien

rien n'empêche que l'eſprit ne ſubſiſte malgré la ruine du bâtiment fragile où il habitoit.

§ V.

Objection. Réponſe.

Si l'on dit que nous ne connoiſſons pas aſſés la nature intime des ſubſtances, pour décider que Dieu n'ait pas pu attacher la penſée à quelque portion de matière : je réponds que nous ne pouvons pourtant juger des choſes que ſuivant leur apparence & ſelon nos idées ; autrement tout ce qui ne ſeroit pas fondé ſur une démonſtration rigoureuſe, deviendroit incertain dans les ſciences ; ce qui aboutiroit à une ſorte de pyrrhoniſme. Tout ce que la raiſon exige ici de nous, c'eſt que nous faſſions un juſte diſcernement de ce qui eſt douteux, probable ou certain ; & comme tout ce que nous connoiſſons de la matière ne paroît avoir aucune affinité avec les facultés de notre ame, & que même nous trouvons dans l'une & dans l'autre des qualités qui paroiſſent incompatibles : ce n'eſt point mettre des bornes à la Puiſſance divine ; c'eſt plutôt ſuivre les notions que la raiſon nous donne, que d'aſſurer qu'il eſt très-

probable que ce qui penſe en nous eſt d'une nature eſſentiellement diſtincte de celle du corps.

§ VI.

Confirmation de la preuve précédente. Rien ne s'anéantit dans la nature.

MAIS quelle que ſoit la nature de l'ame, & quand même, contre toute apparence, on la ſuppoſeroit corporelle; il ne s'enſuivroit nullement que la mort du corps dût néceſſairement procurer l'anéantiſſement de l'ame. Car nous ne voyons aucun exemple de l'anéantiſſement proprement dit. Le corps lui-même, quelque inférieur qu'il ſoit à l'ame, n'eſt point anéanti par la mort. Il ſouffre à la vérité une grande altération: mais ſa ſubſtance demeure toujours eſſentiellement la même; il ne lui arrive qu'un changement de modification ou de forme. Pourquoi donc l'ame ſera-t-elle anéantie? Elle éprouvera, ſi l'on veut, de ſon côté, un grand changement: elle ſe trouvera dégagée des liens qui l'attachoient au corps, & ne pourra plus opérer avec lui. Mais s'enſuit-il de-là qu'elle n'exiſte pas ſéparément, ou qu'elle perde ſa qualité eſſentielle, qui eſt l'intelligence? C'eſt ce qui ne paroît pas; l'un ne ſuit point de l'autre.

Ainſi

Ainſi, quand même on ne pourroit pas décider ſur la nature intrinſéque de l'ame, ce ſeroit toujours aller plus loin qu'il ne faut, & conclure au-delà de ce que le fait nous préſente, que de ſoutenir que la mort entraîne néceſſairement la deſtruction totale de l'ame. La queſtion revient donc toujours à ceci : Dieu veut-il anéantir l'ame, ou la conſerver ? Mais ſi ce que nous connoiſſons de la nature de l'eſprit, ne nous conduit point à croire qu'il ſoit deſtiné à périr par la mort, nous allons voir encore que la conſidération de ſon excellence eſt une préſomption bien forte en faveur de ſon immortalité.

§ VII.

Seconde preuve : l'excellence de l'ame.

Et véritablement il n'eſt point probable qu'une intelligence qui eſt capable de connoître tant de vérités, de faire tant de découvertes, de raiſonner ſur une infinité de choſes, d'en ſentir les proportions, les convenances, les beautés ; de contempler les œuvres du Créateur, de remonter juſqu'à lui, d'obſerver ſes deſſeins, & d'en pénétrer les cauſes ; de s'élever au-deſſus de

probable que ce qui penſe en nous eſt d'une nature eſſentiellement diſtincte de celle du corps.

§ VI.

Confirmation de la preuve précédente. Rien ne s'anéantit dans la nature.

MAIS quelle que ſoit la nature de l'ame, & quand même, contre toute apparence, on la ſuppoſeroit corporelle; il ne s'enſuivroit nullement que la mort du corps dût néceſſairement procurer l'anéantiſſement de l'ame. Car nous ne voyons aucun exemple de l'anéantiſſement proprement dit. Le corps lui-même, quelque inférieur qu'il ſoit à l'ame, n'eſt point anéanti par la mort. Il ſouffre à la vérité une grande altération: mais ſa ſubſtance demeure toujours eſſentiellement la même; il ne lui arrive qu'un changement de modification ou de forme. Pourquoi donc l'ame ſera-t-elle anéantie? Elle éprouvera, ſi l'on veut, de ſon côté, un grand changement: elle ſe trouvera dégagée des liens qui l'attachoient au corps, & ne pourra plus opérer avec lui. Mais s'enſuit-il de-là qu'elle n'exiſte pas ſéparément, ou qu'elle perde ſa qualité eſſentielle, qui eſt l'intelligence? C'eſt ce qui ne paroît pas; l'un ne ſuit point de l'autre.

Ainſi

Ainſi, quand même on ne pourroit pas décider ſur la nature intrinſéque de l'ame, ce ſeroit toujours aller plus loin qu'il ne faut, & conclure au-delà de ce que le fait nous préſente, que de ſoutenir que la mort entraîne néceſſairement la deſtruction totale de l'ame. La queſtion revient donc toujours à ceci : DIEU veut-il anéantir l'ame, ou la conſerver ? Mais ſi ce que nous connoiſſons de la nature de l'eſprit, ne nous conduit point à croire qu'il ſoit deſtiné à périr par la mort, nous allons voir encore que la conſidération de ſon excellence eſt une préſomption bien forte en faveur de ſon immortalité.

§ VII.

Seconde preuve : l'excellence de l'ame.

ET véritablement il n'eſt point probable qu'une intelligence qui eſt capable de connoître tant de vérités, de faire tant de découvertes, de raiſonner ſur une infinité de choſes, d'en ſentir les proportions, les convenances, les beautés ; de contempler les œuvres du Créateur, de remonter juſqu'à lui, d'obſerver ſes deſſeins, & d'en pénétrer les cauſes ; de s'élever au-deſſus de

» acquis toutes les qualités dont elle eſt ca-
» pable ; & ſuppoſé qu'elle en vecût un
» million de plus, elle ſeroit toujours à
» peu près ce qu'elle eſt aujourd'hui. Si l'a-
» me d'une créature humaine étoit ainſi
» bornée dans ſes progrès ; ſi ſes facultés ar-
» rivoient à leur perfection, ſans qu'il y eût
» moyen de paſſer outre, je m'imagine-
» rois qu'elle pourroit décheoir peu à peu,
» & s'anéantir tout d'un coup. Mais eſt-il
» croyable qu'un être qui penſe, qui fait
» tous les jours de nouveaux progrès, &
» qui s'éléve d'une perfection à l'autre,
» après avoir jetté les yeux ſur les ouvra-
» ges de ſon Créateur, & avoir reconnu
» quelques traits de ſon infinie ſageſſe, de
» ſa bonté, & de ſon pouvoir ſans bornes,
» vînt à s'éteindre dès ſon premier début,
» & lorſqu'il eſt encore au commencement
» de ſes recherches » ?

§ IX.

Objection. Réponſe.

Il eſt vrai que la plupart des hommes ſe ravalent en quelque ſorte à une vie animale, & ſe mettent peu en peine de perfectionner leurs facultés. Mais ſi ces gens-là ſe dégradent volontairement, cela ne ſauroit

humain, qu'il peut toujours faire des progrès, & perfectionner ſes facultés. Quoique nos connoiſſances ſoient actuellement reſtreintes dans certaines limites, nous ne voyons point de bornes ni dans celles que nous pouvons acquérir, ni dans les inventions dont nous ſommes capables, ni dans les progrès de notre jugement, de notre prudence, & de notre vertu. L'homme eſt à cet égard toujours ſuſceptible de quelque nouveau dégré de perfection & de maturité. La mort l'atteint avant qu'il ait, pour ainſi dire, achevé ſes progrès, & lorſqu'il étoit bien capable d'aller encore plus loin. « Qui pourroit s'imaginer, dit fort-bien le » Spectateur Anglois * que l'ame qui » eſt capable de tant de perfections, & de » s'avancer à l'infini en vertus & en con- » noiſſances, dût tomber dans le néant, » preſqu'auſſitôt qu'elle eſt créée ? Cette » capacité lui eſt-elle donnée ſans aucun » deſſein, & n'a-t-elle aucun uſage ? Une » bête brute arrive à un certain dégré de » perfection, au-delà duquel elle ne ſau- » roit paſſer : en très-peu d'années elle a

» turam quæ res eas contineat, eſſe mortalem. » *Cicer.* De Senect. Cap. 21.

* Tom. II. Diſ. 18.

acquis

» acquis toutes les qualités dont elle eſt ca-
» pable ; & ſuppoſé qu'elle en vécût un
» million de plus, elle ſeroit toujours à
» peu près ce qu'elle eſt aujourd'hui. Si l'a-
» me d'une créature humaine étoit ainſi
» bornée dans ſes progrès ; ſi ſes facultés ar-
» rivoient à leur perfection, ſans qu'il y eût
» moyen de paſſer outre, je m'imagine-
» rois qu'elle pourroit décheoir peu à peu,
» & s'anéantir tout d'un coup. Mais eſt-il
» croyable qu'un être qui penſe, qui fait
» tous les jours de nouveaux progrès, &
» qui s'éléve d'une perfection à l'autre,
» après avoir jetté les yeux ſur les ouvra-
» ges de ſon Créateur, & avoir reconnu
» quelques traits de ſon infinie ſageſſe, de
» ſa bonté, & de ſon pouvoir ſans bornes,
» vînt à s'éteindre dès ſon premier début,
» & lorſqu'il eſt encore au commencement
» de ſes recherches » ?

§ IX.

Objection. Réponſe.

Il eſt vrai que la plupart des hommes ſe ravalent en quelque ſorte à une vie animale, & ſe mettent peu en peine de perfectionner leurs facultés. Mais ſi ces gens-là ſe dégradent volontairement, cela ne ſauroit

roit porter aucun préjudice à ceux qui ſoutiennent mieux la dignité de leur nature; & ce que nous diſons de l'excellence de l'ame n'en eſt pas moins certain. Car pour bien juger des choſes, il faut les conſidérer en elles-mêmes, & dans leur état le plus parfait.

§ X.

Troiſiéme preuve, tirée de nos diſpoſitions & de nos deſirs naturels.

C'EST ſans doute par le ſentiment naturel de la dignité de notre être & de la grandeur de notre deſtinée, que nous portons naturellement nos vues ſur l'avenir; que nous nous intéreſſons à ce qui arrivera après nous; que nous cherchons à perpétuer notre nom & notre mémoire, & que nous ne ſommes point inſenſibles au jugement de la poſtérité. Ces ſentimens ne ſont point une illuſion de l'amour propre ni du préjugé. Le deſir & l'eſpérance de l'immortalité ſont une impreſſion qui nous vient de la nature. Et ce deſir eſt ſi raiſonnable en ſoi, il eſt ſi utile & ſi bien lié avec le ſyſtême de l'humanité, que l'on peut au moins en tirer une induction très-probable en faveur d'un état futur. Quelque grande

que

que ſoit en elle-même la vivacité de ce deſir, elle augmente encore à meſure que nous prenons plus de ſoin de cultiver notre raiſon, & que nous faiſons plus de progrès dans la connoiſſance de la vérité, & dans la pratique de la vertu. Ce ſentiment devient le principe le plus ſûr des actions nobles, généreuſes & utiles à la ſociété; & l'on peut dire que ſans ce principe, toutes les vues humaines ſeroient petites, baſſes & rampantes.

Tout cela ſemble nous indiquer clairement que, par l'inſtitution du Créateur, il y a comme une proportion & un rapport naturel de l'ame à l'immortalité. Car ce n'eſt point par des illuſions que la Sageſſe ſuprême nous méne à ſon but; & un principe ſi raiſonnable, ſi néceſſaire, qui ne peut produire quede bons effets, qui éléve l'homme au-deſſus de lui-même, qui le rend capable des plus grandes choſes, & ſupérieur aux tentations les plus délicates & les plus dangereuſes pour la vertu; un tel principe ne ſauroit être chimérique.*

* CICERON dépeint fort bien l'influence qu'ont eu de tout tems le deſir & l'eſpérance de l'immortalité, pour exciter les hommes à tout ce qui s'eſt fait de grand & de beau. *Nemo unquam ſine magna*

Ainſi

Ainſi tout concourt à nous perſuader que notre ame doit ſubſiſter après la mort. Ce que nous connoiſſons de la nature de notre eſprit ; ſon excellence, ſes facultés toujours ſuſceptibles d'une plus grande perfection ; cette diſpoſition qui nous porte à nous élever au-deſſus de la vie préſente, & à deſirer l'immortalité ; ce ſont-là autant d'indices naturels, & de préſomptions très-fortes, que telle eſt effectivement l'intention du Créateur.

§ XI.

La ſanction des loix naturelles ſe manifeſtera dans la vie à venir.

Ce premier point ainſi éclairci, eſt d'une grande importance pour notre queſtion principale, & répond déja en partie à la difficulté que nous examinons. Car dès que l'on ſuppoſe que l'ame ſubſiſte après

ſpe immortalitatis ſe pro patria offerret ad mortem. Licuit eſſe otioſo Themiſtocli ; licuit Epaminondæ ; licuit, ne & vetera & externa quæram, mihi : ſed neſcio quomodo inhæret in mentibus quaſi ſeculorum quoddam augurium futurorum ; idque in maximis ingeniis altiſſimiſque animis exiſtit maximè, & apparet facillimè. Quo quidem dempto, quis tam eſſet amens, qui ſemper in laboribus & periculis viveret ? Tuſculan. Quæſt. Lib. I. Cap. 15.

la diſſolution du corps, rien n'empêche que l'on ne diſe que ce qui manque dans l'état préſent, à la ſanction des loix naturelles, s'exécutera dans la ſuite, ſi la Sageſſe divine le trouve à propos.

Nous venons de conſidérer l'homme du côté *phyſique*, & cela nous donne déja une ouverture très-favorable pour trouver ce que nous cherchons. Voyons à préſent ſi en conſidérant l'homme du côté *moral*, c'eſt-à-dire comme un être capable de régle, qui agit avec connoiſſance & par choix, & nous élevant enſuite juſqu'à Dieu, nous ne découvrirons pas de nouvelles raiſons, & des préſomptions toujours plus fortes d'une vie à venir, d'un état de récompenſe & de punition.

Ici l'on ne peut ſe diſpenſer de répéter une partie des choſes qui ont déja été dites dans cet Ouvrage, parcequ'il s'agit d'en prendre le réſultat; la vérité que nous voulons établir étant comme la concluſion de tout le ſyſtême. C'eſt ainſi qu'un peintre, après avoir travaillé ſéparément chaque partie de ſon tableau, ne laiſſe pas de les retoucher toutes à la fois, pour produire ce qu'on appelle l'harmonie & l'effet total.

§ XII.

§ XII.

Première preuve, tirée de la nature de l'homme considéré du côté moral.

Nous avons vu que l'homme eſt un être raiſonnable & libre, qui diſtingue le juſte & l'honnête, qui trouve au-dedans de lui des principes de conſcience, qui connoît ſa dépendance du Créateur, & qui eſt né pour remplir certains devoirs. Son plus bel ornement eſt la raiſon & la vertu. Sa grande tâche dans la vie eſt de faire des progrès de ce côté-là, en profitant de toutes les occaſions qu'il a de s'inſtruire, de réfléchir & de faire du bien. Plus il s'exerce & ſe fortifie dans des occupations ſi louables, plus il remplit les vues du Créateur, & ſe montre digne de l'exiſtence qu'il a reçue. Il ſent que l'on peut raiſonnablement lui faire rendre compte de ſa conduite; & il s'approuve ou ſe condamne lui-même, ſelon la différente manière dont il agit.

Il paroît évidemment par toutes ces circonſtances, que l'homme n'eſt pas borné, comme les animaux, à une ſimple œconomie *phyſique*; mais qu'il eſt compris ſous une

Dieu ne veut pas véritablement & ſérieuſement l'obſervation des loix qu'il a données, ou qu'il manque de puiſſance ou de ſageſſe pour la procurer.

2. Si par un effet de ſa bonté, il n'a pas voulu laiſſer vivre les hommes à l'avanture, ni les abandonner au caprice de leurs paſſions; s'il leur a donné un flambeau pour ſe conduire, cette même bonté fait ſans doute qu'il attache un bonheur complet & durable, au bon uſage que chacun fera de cette lumière.

3. La raiſon nous dit enſuite que l'Etre tout-puiſſant, tout-ſage & tout-bon, aime ſouverainement l'ordre; que ces mêmes perfections lui font ſouhaiter que cet ordre régne parmi les créatures intelligentes & libres, & que c'eſt pour cela même qu'il leur a donné des loix. Les mêmes raiſons qui l'ont porté à établir un ordre moral, l'engagent auſſi à en procurer l'obſervation. Il eſt donc de ſa ſatisfaction & de ſa gloire, de faire connoître hautement la différence qu'il met entre ceux qui troublent l'ordre, & ceux qui le ſuivent. Il ne ſauroit être indifférent là-deſſus: au contraire, il ſe trouve porté par l'amour de lui-même & de ſes propres perfections, à

donner

donner à ſes commandemens toute l'efficace néceſſaire pour faire reſpecter ſon autorité : ce qui emporte l'établiſſement des récompenſes & des punitions dans un état à venir ; ſoit pour contenir l'homme en régle dans l'état préſent, autant qu'il eſt poſſible, par les puiſſans motifs de l'eſpérance & de la crainte ; ſoit pour donner dans la ſuite à ſon plan une exécution digne de ſa juſtice & de ſa ſageſſe, en ramenant toutes choſes à l'ordre primitif qu'il a établi.

4. Le même principe nous méne encore plus loin. Car ſi Dieu aime ſouverainement l'ordre qu'il a établi dans le *monde moral*, il ne peut qu'approuver ceux qui par un attachement ſincère & ſoutenu à ſuivre cet ordre, s'efforcent de lui plaire, en concourant à l'accompliſſement de ſes vues ; & il ne ſauroit que déſapprouver & condamner ceux qui tiennent une conduite oppoſée : * car les uns ſont, pour ainſi dire, les amis de Dieu ; & les autres ſe déclarent ſes ennemis. Mais l'approbation de Dieu emporte ſa protection, ſa bienveillance & ſon amour : au lieu que ſa déſapprobation ne peut avoir que des effets

* *Voyez* Part. II. Ch. X. §. 7.

Dieu ne veut pas véritablement & ſérieuſement l'obſervation des loix qu'il a données, ou qu'il manque de puiſſance ou de ſageſſe pour la procurer.

2. Si par un effet de ſa bonté, il n'a pas voulu laiſſer vivre les hommes à l'avanture, ni les abandonner au caprice de leurs paſſions; s'il leur a donné un flambeau pour ſe conduire, cette même bonté fait ſans doute qu'il attache un bonheur complet & durable, au bon uſage que chacun fera de cette lumière.

3. La raiſon nous dit enſuite que l'Etre tout-puiſſant, tout-ſage & tout-bon, aime ſouverainement l'ordre; que ces mêmes perfections lui font ſouhaiter que cet ordre régne parmi les créatures intelligentes & libres, & que c'eſt pour cela même qu'il leur a donné des loix. Les mêmes raiſons qui l'ont porté à établir un ordre moral, l'engagent auſſi à en procurer l'obſervation. Il eſt donc de ſa ſatisfaction & de ſa gloire, de faire connoître hautement la différence qu'il met entre ceux qui troublent l'ordre, & ceux qui le ſuivent. Il ne ſauroit être indifférent là-deſſus: au contraire, il ſe trouve porté par l'amour de lui-même & de ſes propres perfections, à

donner

donner à ſes commandemens toute l'efficace néceſſaire pour faire reſpecter ſon autorité : ce qui emporte l'établiſſement des récompenſes & des punitions dans un état à venir ; ſoit pour contenir l'homme en régle dans l'état préſent, autant qu'il eſt poſſible, par les puiſſans motifs de l'eſpérance & de la crainte ; ſoit pour donner dans la ſuite à ſon plan une exécution digne de ſa juſtice & de ſa ſageſſe, en ramenant toutes choſes à l'ordre primitif qu'il a établi.

4. Le même principe nous méne encore plus loin. Car ſi Dieu aime ſouverainement l'ordre qu'il a établi dans le *monde moral*, il ne peut qu'approuver ceux qui par un attachement ſincère & ſoutenu à ſuivre cet ordre, s'efforcent de lui plaire, en concourant à l'accompliſſement de ſes vues ; & il ne ſauroit que déſapprouver & condamner ceux qui tiennent une conduite oppoſée : * car les uns ſont, pour ainſi dire, les amis de Dieu ; & les autres ſe déclarent ſes ennemis. Mais l'approbation de Dieu emporte ſa protection, ſa bienveillance & ſon amour : au lieu que ſa déſapprobation ne peut avoir que des effets

* *Voyez* Part. II. Ch. X. §. 7.

gne de Dieu, & le mieux lié avec tout ce que nous connoiſſons de la nature de l'homme, de ſes beſoins & de ſon état; comment douter que ce ne ſoit celui que la Sageſſe divine a choiſi?

§ XV.

L'objection tirée de l'état préſent des choſes ſe tourne en preuve du ſentiment auquel on l'oppoſe.

J'AVOUE que ſi l'on trouvoit dans le cours de la vie préſente, une ſanction ſuffiſante des loix naturelles, dans la meſure & la plénitude dont nous venons de parler; nous ne ſerions pas en droit de preſſer cet argument: car rien ne nous obligeroit de chercher dans l'avenir l'entier développement du plan de Dieu. Mais nous avons vu dans le chapitre précédent, qu'encore que par la nature des choſes, & même par divers établiſſemens humains, la vertu ait déja ſa récompenſe, & le vice ſa punition; cet ordre ſi juſte ne s'accomplit pourtant qu'en partie, & que l'hiſtoire & l'expérience de la vie humaine font voir un grand nombre d'exceptions à cette régle. De-là naît une objection très-embarraſſante contre l'autorité des loix naturelles. Mais dès que l'on parle d'une

ſans bornes. Ce ſeroit laiſſer ces loix dépourvues de leur principale force, & les réduire à la qualité de ſimples conſeils : ce ſeroit enfin détruire le point fondamental du ſyſtême des créatures intelligentes, qui eſt d'être attirées à faire un uſage raiſonnable de leurs facultés en vue de leur bonheur. En un mot, le ſyſtême moral tomberoit par-là dans un point d'imperfection, que l'on ne ſauroit concilier ni avec la nature de l'homme, ni avec l'état de la ſociété, ni avec les perfections morales de Dieu.

Il n'en eſt pas de-même dès qu'on reconnoît une vie à venir. Le ſyſtême moral ſe trouve par-là ſoutenu, lié & terminé d'une manière qui ne laiſſe rien à deſirer. C'eſt alors un plan véritablement digne de Dieu, & utile à l'homme. Dieu fait tout ce qu'il doit faire avec des créatures libres & raiſonnables, pour les porter à ſe bien conduire : les loix naturelles ſe trouvent ainſi établies ſur les fondemens les plus ſolides ; & rien n'y manque pour lier les hommes par les motifs les plus propres à faire impreſſion ſur eux.

Mais ſi ce plan eſt ſans comparaiſon le plus beau & le meilleur ; s'il eſt le plus di-

gne de Dieu, & le mieux lié avec tout ce que nous connoiſſons de la nature de l'homme, de ſes beſoins & de ſon état; comment douter que ce ne ſoit celui que la Sageſſe divine a choiſi?

§ XV.

L'objection tirée de l'état préſent des choſes ſe tourne en preuve du ſentiment auquel on l'oppoſe.

J'AVOUE que ſi l'on trouvoit dans le cours de la vie préſente, une ſanction ſuffiſante des loix naturelles, dans la meſure & la plénitude dont nous venons de parler; nous ne ſerions pas en droit de preſſer cet argument: car rien ne nous obligeroit de chercher dans l'avenir l'entier développement du plan de Dieu. Mais nous avons vu dans le chapitre précédent, qu'encore que par la nature des choſes, & même par divers établiſſemens humains, la vertu ait déja ſa récompenſe, & le vice ſa punition; cet ordre ſi juſte ne s'accomplit pourtant qu'en partie, & que l'hiſtoire & l'expérience de la vie humaine font voir un grand nombre d'exceptions à cette régle. De-là naît une objection très-embarraſſante contre l'autorité des loix naturelles. Mais dès que l'on parle d'une

d'une autre vie, la difficulté diſparoît, tout s'éclaircit, tout s'arrange : le ſyſtême ſe trouve lié, aſſorti, ſoutenu : la Sageſſe divine eſt juſtifiée : on trouve tous les ſupplémens & toutes les compenſations néceſſaires pour redreſſer les irrégularités préſentes : on donne à la vertu un appui inébranlable, en fourniſſant à l'honnête-homme un motif capable de le ſoutenir dans les pas les plus difficiles, & de le faire triompher des tentations les plus délicates.

Si ce n'étoit-là qu'une ſimple conjecture, on pourroit la regarder comme une ſuppoſition plus commode que ſolide. Mais nous avons vu qu'elle eſt d'ailleurs fondée ſur la nature & l'excellence de notre ame ; ſur l'inſtinct qui nous porte à nous élever au-deſſus de la vie préſente ; ſur la nature de l'homme conſidéré du côté moral, comme une créature comptable de ſes actions, & qui doit ſuivre une certaine régle. Quand avec cela nous voyons que la même opinion ſert de ſoutien à la vertu, & couronne ſi bien tout le ſyſtême des loix naturelles, il faut convenir qu'elle n'eſt pas moins vraiſemblable que belle & intéreſſante.

XVI.

§ XVI.

La croyance d'un état à venir a été reçue chés tous les peuples.

DE-LA vient qu'elle a été reçue plus ou moins de tout tems, & chés toutes les nations, ſelon que la raiſon a été plus ou moins cultivée, ou que les peuples touchoient de plus près à l'origine des choſes. Il ſeroit aiſé d'en alléguer diverſes preuves hiſtoriques, & de rapporter auſſi divers beaux paſſages des Philoſophes, qui feroient voir que les mêmes raiſons qui nous frappent, ont également frappé les plus ſages d'entre les Païens. Mais nous nous contenterons d'obſerver, que ces témoignages, que d'autres ont recueillis, ne ſont point indifférens ſur cette matière; puiſque cela montre, ou la trace d'une tradition primitive, ou un cri de la raiſon & de la nature, ou l'un & l'autre enſemble: ce qui n'ajoute pas peu de poids aux raiſonnemens que nous avons faits.

CHA-

CHAPITRE XIV.

Que les preuves qu'on vient d'alléguer ſont d'une telle VRAISEMBLANCE, & d'une telle CONVENANCE, qu'elles doivent ſuffire pour fixer notre croyance, & pour déterminer notre conduite.

§ I.

Les preuves qu'on a données de la ſanction des loix naturelles ſont ſuffiſantes.

ON vient de voir juſqu'où peuvent nous conduire les lumières naturelles ſur l'importante queſtion de l'immortalité de l'ame, & d'un état à venir de récompenſe & de punition. Chacune des preuves que nous avons alléguées, a ſans doute ſa force particulière; mais venant à l'appui l'une de l'autre, & acquérant plus de force par leur union, elles ont certainement de quoi faire impreſſion ſur tout eſprit attentif & non-prévenu, & elles doivent paroître ſuffiſantes pour établir l'autorité & la ſanction des loix naturelles dans toute l'étendue que nous deſirons.

§ II.

§ II.

Objection. Ces preuves n'aboutiſſent qu'à une raiſon de convenance. *Réponſe générale.*

Si l'on diſoit que tous nos raiſonnemens ſur ce ſujet ne ſont pourtant que des probabilités & des conjectures, & qu'ils ſe réduiſent proprement à une *raiſon de convenance*, ce qui laiſſe toujours la choſe bien au-deſſous de la *démonſtration ;* je conviendrai, ſi l'on veut, que l'on ne trouve pas ici une évidence entière, mais il me paroît que la vraiſemblance y eſt ſi forte, & la convenance ſi grande & ſi bien établie, que cela ſuffit pour l'emporter de beaucoup ſur l'opinion contraire, & par conſéquent pour nous décider.

Car l'on ſeroit étrangement embarraſſé, ſi dans toutes les queſtions qui s'élévent, on ne vouloit ſe déterminer que ſur un argument démonſtratif. Le plus ſouvent il faut ſe contenter d'un amas de probabilités, qui réunies & pouſſées juſqu'à un certain point, ne nous trompent guères, & qui doivent tenir lieu de l'évidence dans les ſujets qui n'en ſont pas ſuſceptibles. C'eſt ainſi que dans la Phyſique, dans la Médecine, dans la Critique, dans l'Hiſtoire, dans

dans la Politique, dans le Commerce, & dans preſque toutes les affaires de la vie, un homme ſage prend ſon parti ſur un concours de raiſons, qui à tout prendre lui paroiſſent ſupérieures aux raiſons oppoſées.

§ III.

Ce que c'eſt que la raiſon de convenance.

POUR faire mieux ſentir la force de cette ſorte de preuve, il ne ſera pas inutile d'expliquer d'abord ce que nous entendons par la raiſon de convenance ; de rechercher enſuite quel eſt le principe général ſur lequel cette eſpéce de raiſonnement ſe fonde, & de voir en particulier ce qui en fait la force, quand on l'applique au Droit Naturel. Ce ſera le vrai moyen de connoître la juſte valeur de nos preuves, & de quel poids elles doivent être dans nos déterminations.

LA RAISON DE CONVENANCE *eſt une raiſon tirée de la néceſſité d'admettre une choſe comme certaine, pour la perfection d'un ſyſtême d'ailleurs ſolide, utile & bien lié ; mais qui ſans ce point-là ſe trouveroit défectueux ; quoiqu'il n'y ait aucune raiſon de ſuppoſer qu'il péche par quelque défaut eſſentiel.* * Par

* *Voy.* ci-devant, Ch. VIII. § 2.

exemple,

exemple, un grand & magnifique palais ſe préſente à notre vue : nous y remarquons une ſymmétrie & une proportion admirable : toutes les régles de l'art, qui font la ſolidité, la commodité & la beauté d'un édifice, y ſont obſervées ; en un mot, tout ce que nous voyons du bâtiment indique un habile architecte : ne ſuppoſera-t-on pas avec raiſon, que les fondemens que nous ne voyons point, ſont également ſolides & proportionnés à la maſſe qu'ils portent ? & peut-on croire que l'habileté de l'architecte ſe ſoit oubliée dans un point auſſi important ? Il faudroit pour cela avoir des preuves certaines d'un tel oubli, ou avoir vu qu'en effet les fondemens manquent ; ſans quoi l'on ne ſauroit préſumer une choſe ſi peu vraiſemblable. Qui eſt-ce qui ſur la ſimple poſſibilité métaphyſique qu'on ait négligé de poſer ces fondemens, voudroit gager que la choſe eſt ainſi ?

§ IV.

Fondement général de cette manière de raiſonner.

TELLE eſt la nature de la convenance. Le fondement général de cette manière de raiſonner, c'eſt qu'il ne faut pas regarder ſeulement ce qui eſt poſſible, mais ce qui

eſt

eſt probable ; & qu'une vérité peu connue par elle-même, acquiert de la vrai-ſemblance par ſa liaiſon naturelle avec d'autres vérités plus connues. Ainſi les Phyſiciens ne doutent pas qu'ils n'ayent trouvé le vrai, quand une hypothèſe explique heureuſement tous les phénoménes ; & un événement, quoique peu connu dans l'Hiſtoire, ne paroît plus douteux, quand on voit qu'il ſert de clé & de baſe unique à pluſieurs autres événemens très-certains. C'eſt en grande partie ſur ce principe que roule la certitude morale *, dont on fait tant d'uſage dans la plupart des ſciences, auſſi-bien que dans la conduite de la vie, & dans les choſes de la plus grande importance pour les particuliers, pour les familles & pour la ſociété entière.

§ V.

La raiſon de convenance eſt très-forte en matiere de Droit naturel.

MAIS ſi cette manière de juger & de raiſonner a lieu ſi ſouvent dans les affaires

* Voyez l'*Eſſai Philoſophique* de M. Boullier *ſur l'ame des bêtes*, &c. 2. Edition, à laquelle on a joint un *Traité des vrais principes qui ſervent de fondement à la certitude morale*. Amſt. 1737.

humaines,

humaines, & ſi en général elle ſe fonde ſur un principe ſolide; elle eſt encore bien plus ſûre quand il s'agit de raiſonner ſur les ouvrages de Dieu, de découvrir ſon plan, & de juger de ſes vues & de ſes deſſeins. Car l'Univers entier, avec les ſyſtêmes particuliers qui le compoſent, & ſinguliérement le ſyſtême de l'homme & de la ſociété, ſont l'ouvrage de l'Intelligence ſuprême. Rien n'a été fait au hazard; rien ne dépend d'une cauſe aveugle, ou capricieuſe, ou impuiſſante: tout a été calculé & meſuré avec une profonde ſageſſe. Ici donc, plus que nulle part, on a droit de juger qu'un Auteur ſi puiſſant & ſi ſage, n'a rien laiſſé en arrière de tout ce qui étoit néceſſaire à la perfection de ſon plan; & que d'accord avec lui-même, il l'a aſſorti de toutes les parties eſſentielles pour le deſſein qu'il s'eſt propoſé. Si l'on doit raiſonnablement préſumer un tel ſoin dans un habile architecte, qui n'eſt pourtant qu'un homme ſujet à l'erreur; combien plus doit-on le préſumer dans l'Intelligence ſouveraine?

§ VI.

Cette convenance a différens dégrés. Principes pour en juger.

CE que l'on vient de dire fait voir que cette raiſon de convenance n'eſt pas toujours d'un même poids ; mais qu'elle peut être plus ou moins forte, à proportion de la néceſſité plus ou moins grande ſur laquelle elle ſe trouve établie. Et pour donner là-deſſus quelques régles, l'on peut dire en général, 1°. QUE plus les vues & le deſſein de l'Auteur nous ſont connus, 2°. PLUS nous ſommes aſſurés de ſa ſageſſe & de ſa puiſſance ; 3°. PLUS cette puiſſance & cette ſageſſe ſont parfaites, 4°. PLUS ſont grands les inconvéniens qui réſultent du ſyſtême oppoſé, plus ils approchent de l'*abſurde* ; & PLUS auſſi les conſéquences tirées de ces ſortes de conſidérations deviennent preſſantes. Car alors on n'a rien à leur oppoſer qui les contrebalance, & par conſéquent c'eſt de ce côté-là que la droite raiſon nous détermine.

§ VII.

Application de ces principes à notre ſujet.

CES principes s'appliquent d'eux-mêmes

tentif à la conduite des hommes, il ſe propoſe de leur en faire rendre compte, de récompenſer la vertu & de punir le vice, par une rétribution exactement proportionnée au mérite ou au démérite de chacun.

METTEZ en oppoſition avec ce premier ſyſtême celui qui ſuppoſe : QUE tout eſt borné pour l'homme à la vie préſente, & qu'au-delà il n'y a rien à eſpérer ni à craindre : Que Dieu, après avoir créé l'homme, & avoir inſtitué la ſociété, n'y prend plus aucun intérêt : Qu'après nous avoir donné par la raiſon le diſcernement du bien & du mal, il ne fait aucune attention à l'uſage que nous en faiſons ; mais nous abandonne tellement à nous-mêmes, que nous demeurons abſolument les maîtres d'agir ſelon notre volonté : Que nous n'aurons aucun compte à rendre à notre Créateur ; & que malgré la diſtribution inégale & irrégulière des biens & des maux dans cette vie, malgré tous les déſordres cauſés par la malice ou l'injuſtice des hommes, nous n'avons à attendre de la part de Dieu aucun redreſſement, aucune compenſation.

§ IX.

Suppoſons d'un côté : Que le Créateur s'eſt propoſé la perfection & la félicité de ſes créatures, & en particulier le bien de l'homme & celui de la ſociété : Que pour cet effet, ayant donné à l'homme l'intelligence & la liberté, l'ayant fait capable de connoître ſa deſtination, de découvrir & de ſuivre la route qui ſeule peut l'y conduire ; il lui impoſe l'obligation rigoureuſe de marcher conſtamment dans cette route, & de ne jamais perdre de vue le flambeau de la raiſon qui doit toujours éclairer ſes pas : Que pour le mieux guider, il a mis en lui tous les ſentimens & les principes néceſſaires pour lui ſervir de régle : Que cette direction & ces principes venant d'un ſupérieur puiſſant, ſage & bon, ont tous les caractères d'une véritable Loi : Que cette loi porte déja avec elle dans cette vie, ſa récompenſe & ſa punition ; mais que cette première ſanction n'étant pas ſuffiſante, Dieu pour donner à un plan ſi digne de ſa ſageſſe & de ſa bonté toute ſa perfection, & pour fournir à l'homme dans tous les cas poſſibles les motifs & les ſecours néceſſaires, a encore établi une ſanction proprement dite des loix naturelles, qui ſe manifeſtera dans la vie à venir : & qu'attentif

tentif à la conduite des hommes, il ſe propoſe de leur en faire rendre compte, de récompenſer la vertu & de punir le vice, par une rétribution exactement proportionnée au mérite ou au démérite de chacun.

METTEZ en oppoſition avec ce premier ſyſtême celui qui ſuppoſe : QUE tout eſt borné pour l'homme à la vie préſente, & qu'au-delà il n'y a rien à eſpérer ni à craindre : Que Dieu, après avoir créé l'homme, & avoir inſtitué la ſociété, n'y prend plus aucun intérêt : Qu'après nous avoir donné par la raiſon le diſcernement du bien & du mal, il ne fait aucune attention à l'uſage que nous en faiſons ; mais nous abandonne tellement à nous-mêmes, que nous demeurons abſolument les maîtres d'agir ſelon notre volonté : Que nous n'aurons aucun compte à rendre à notre Créateur ; & que malgré la diſtribution inégale & irrégulière des biens & des maux dans cette vie, malgré tous les déſordres cauſés par la malice ou l'injuſtice des hommes, nous n'avons à attendre de la part de Dieu aucun redreſſement, aucune compenſation.

§ IX.

§ IX.

Le ſyſtême de la ſanction des loix naturelles l'emporte de beaucoup ſur le ſyſtême contraire.

PEUT-ON dire que ce dernier ſyſtême ſoit comparable au premier ? Met-il dans un auſſi grand jour les perfections de Dieu ? Eſt-il également digne de ſa ſageſſe, de ſa bonté & de ſa juſtice ? Eſt-il auſſi propre à réprimer le vice, & à ſoutenir la vertu, dans les conjonctures délicates & dangereuſes ? Rend-il l'édifice de la ſociété auſſi ſolide, & donne-t-il aux loix naturelles une autorité telle que la demande la gloire du ſouverain Légiſlateur, & le bien de l'humanité ? Si l'on avoit à choiſir entre deux ſociétés dont l'une admettroit le premier ſyſtême, tandis que l'autre ne connoîtroit que le ſecond ; où eſt l'homme ſage qui ne préférât hautement de vivre dans la première de ces ſociétés ?

Il n'y a certainement aucune comparaiſon à faire entre ces deux ſyſtêmes, pour la beauté & la convenance. Le premier eſt l'ouvrage de la raiſon la plus parfaite ; le ſecond eſt défectueux, & laiſſe ſubſiſter bien des déſordres. Or cela ſeul indique

aſſés de quel côté eſt la vérité ; puiſqu'il s'agit ici de juger & de raiſonner des deſſeins & des œuvres de Dieu, qui fait tout avec la plus haute ſageſſe.

§ X.

Objection. Réponſe.

Et que l'on ne diſe pas, que bornés comme nous le ſommes, il y a de la témérité à décider de cette manière ; & que nous avons des idées trop imparfaites de la nature de Dieu & de ſes perfections, pour pouvoir juger de ſon plan & de ſes deſſeins avec quelque certitude. Cette réflexion qui eſt vraie juſqu'à un certain point, & qui eſt juſte en certains cas, prouve trop, ſi on l'applique à notre ſujet, & n'eſt par conſéquent d'aucune force. Que l'on y réfléchiſſe, & l'on verra que cette penſée conduiroit inſenſiblement au Pyrrhoniſme moral, qui ſeroit le renverſement de la vie humaine, & de toute l'œconomie de la ſociété. Car enfin, il n'y a point ici de milieu : il faut choiſir entre les deux ſyſtêmes que nous venons d'expoſer. Rejetter le premier, c'eſt admettre le ſecond avec tous les inconvéniens qui en

en ſont inſéparables. Cette remarque eſt importante, & ſuffit preſque ſeule pour faire ſentir quelle eſt ici la force de la convenance; puiſque ne pas reconnoître la ſolidité de cette raiſon, c'eſt ſe mettre dans la néceſſité de recevoir un ſyſtême défectueux, chargé d'inconvéniens, & dont les conſéquences ne ſont rien moins que raiſonnables.

§ XI.

De l'influence que ces preuves doivent avoir ſur notre conduite. Nous devons agir dans ce monde, ſur le fondement de la croyance d'un état futur.

TELLE eſt la nature & la force de la raiſon de convenance, ſur laquelle les preuves de la ſanction des loix naturelles ſont établies. Il ne reſte plus qu'à voir quelle impreſſion de telles preuves réunies doivent faire ſur notre eſprit, & quelle influence elles doivent avoir ſur notre conduite. C'eſt le point capital auquel tout doit aboutir.

1°. Je remarque d'abord que quand même tout ce que l'on peut dire pour la ſanction des loix naturelles, n'iroit qu'à laiſſer la queſtion indéciſe; il ſeroit toujours raiſonnable dans cette incertitude

même, d'agir comme si l'affirmative l'emportoit. Car c'est manifestement le parti le plus sûr, c'est-à-dire, celui où il y a le moins à perdre, & le plus à gagner à tout événement. Mettons la chose dans le doute. S'il y a un état à venir, non-seulement c'est une erreur de ne pas le croire, mais c'est un égarement funeste d'agir comme s'il n'y en avoit point; une telle erreur entraîne après soi des suites pernicieuses: au-lieu que s'il n'y en a point, l'erreur de le croire ne produit en général que de bons effets; elle n'est sujette à aucun inconvénient pour l'avenir, & elle ne nous expose pas pour l'ordinaire à de grandes incommodités pour le présent. Ainsi, quoiqu'il en puisse être, & dans le cas même le moins favorable aux loix naturelles, un homme sage n'hésitera point entre le parti d'observer ces loix & celui de les violer: la vertu l'emportera toujours sur le vice.

2°. Mais si ce parti est déja le plus prudent & le plus sage, dans la supposition même du doute & d'une entière incertitude, combien plus le sera-t-il si l'on reconnoît, comme on ne peut s'empêcher de le faire, que cette opinion est au moins plus probable que l'autre? Un premier

mier dégré de vraiſemblance, une ſimple probabilité, bien que légère, devient un motif raiſonnable de détermination pour tout homme qui calcule & qui réfléchit. Et s'il eſt de la prudence de ſe conduire par ce principe dans les affaires ordinaires de la vie, la même prudence nous permet-elle de nous écarter de cette route, dans des choſes plus importantes, & qui intéreſſent eſſentiellement notre félicité ?

3°. Mais enfin, ſi allant un peu plus loin, & ramenant la choſe à ſon vrai point, l'on convient que nous avons ici en effet, ſinon une démonſtration proprement dite d'une vie à venir, au moins une vraiſemblance fondée ſur tant de préſomptions raiſonnables, & ſur une convenance ſi grande, qu'elle approche fort de la certitude ; il eſt encore plus manifeſte que, dans cet état des choſes, nous devons agir ſur ce pié-là, & qu'il ne nous eſt pas raiſonnablement permis de nous faire une autre régle de conduite. *

* *Voyez* Part. I. Ch. VI. § 6.

§ XI.

§ XII.

C'eſt-là une ſuite néceſſaire de notre nature & de notre état.

RIEN n'eſt plus digne, il eſt vrai, d'un être raiſonnable, que de chercher en tout l'*évidence*, & de ne ſe déterminer que ſur des principes clairs & certains. Mais comme tous les ſujets n'en ſont pas ſuſceptibles, & qu'il faut pourtant ſe déterminer, où en ſeroit-on, s'il falloit toujours attendre pour cela une démonſtration rigoureuſe ? Au défaut du plus haut dégré de certitude, on s'arrête à celui qui eſt au-deſſous ; & une grande vraiſemblance devient une raiſon ſuffiſante d'agir, quand il n'y en a point d'auſſi grande à lui oppoſer. Si ce parti n'eſt pas en lui-même évidemment certain, c'eſt au moins une *régle évidente & certaine*, que dans l'état des choſes on doit le préférer.

Et cela eſt une ſuite néceſſaire de notre nature & de notre état. N'ayant que des lumières bornées, & étant pourtant dans la néceſſité de nous déterminer & d'agir ; s'il étoit néceſſaire pour cela d'avoir une certitude entière, & qu'on ne voulût pas

pren-

prendre la probabilité pour principe de détermination, il faudroit, ou ſe déterminer pour le parti le moins probable & contre la vraiſemblance, ce que perſonne, je penſe, n'oſera ſoutenir ; ou bien il faudroit paſſer ſa vie dans le doute, flotter ſans ceſſe dans l'irréſolution, demeurer preſque toujours en ſuſpens, ſans agir, ſans prendre aucun parti, & ſans avoir aucune régle fixe de conduite : ce qui ſeroit le renverſement total du ſyſtême de l'humanité.

§ XIII.

La raiſon nous met dans l'obligation de le faire.

MAIS s'il eſt très-raiſonnable en général d'admettre la convenance & la probabilité pour régle de conduite au défaut de l'évidence, cette régle devient encore plus néceſſaire & plus juſte dans les cas particuliers où, comme nous le diſions, l'on ne court aucun riſque à la ſuivre. Lorſqu'il n'y a rien à perdre ſi l'on ſe trompe, & beaucoup à gagner ſi l'on ne ſe trompe pas ; que peut-on deſirer de plus pour ſe déterminer convenablement ? ſur-tout quand le parti oppoſé vous met au contraire dans un grand péril en cas d'erreur, &

& ne vous donne aucun avantage quand vous auriez bien rencontré. Dans ces circonſtances, il n'y a point à balancer ſur le choix ; la raiſon veut qu'on aille au plus ſûr ; elle nous en impoſe l'obligation, & cette obligation eſt d'autant plus forte, qu'elle eſt produite par un concours de raiſons auſquelles on ne ſauroit rien oppoſer qui puiſſe les affoiblir.

En un mot, s'il eſt raiſonnable de prendre ce parti dans le cas même d'une entière incertitude, il l'eſt encore davantage, s'il a en ſa faveur quelque probabilité : il devient néceſſaire, ſi les probabilités ſont preſſantes & en grand nombre ; & enfin, la néceſſité augmente encore, ſi à tout événement ce parti eſt le plus ſûr & le plus avantageux. Que faut-il de plus pour produire une véritable obligation, * ſelon les principes que nous avons établis ſur l'obligation interne que la raiſon nous impoſe ?

§ XIV.

C'eſt auſſi un devoir que Dieu lui-même nous impoſe.

Ce n'eſt pas tout : Cette obligation interne & primitive ſe trouve fortifiée par la

* *Voyez* Part. I. Ch. VI. § 9 & 13.

volonté

volonté même de Dieu, & devient par conſéquent auſſi forte qu'il ſoit poſſible. En effet, cette manière de juger & d'agir, étant, comme on vient de le voir, une ſuite de notre conſtitution, telle que le Créateur lui-même l'a formée, cela ſeul eſt une preuve certaine que la volonté de Dieu eſt que nous nous conduiſions par ces principes, & qu'il nous en fait un devoir. Car, comme on l'a obſervé ci-devant : * TOUT ce qui eſt dans la nature de l'homme, tout ce qui eſt une ſuite de ſa conſtitution & de ſon état primitif, nous indique clairement & diſtinctement quelle eſt la volonté du Créateur ; quel uſage il a prétendu que nous fiſſions de nos facultés, & à quelles obligations il a voulu nous aſſujettir. Ceci mérite une grande attention : car ſi l'on peut dire, ſans crainte de ſe tromper, que Dieu veut effectivement que les hommes ſe conduiſent en ce monde ſur le fondement de la croyance d'un état futur, & comme ayant tout à eſpérer ou tout à craindre de ſa part, ſelon qu'ils auront fait ou bien ou mal ; ne réſulte-t-il pas de-là une preuve plus que probable de la réalité de cet état, & de la certitude des récompen-

* *Voyez* Part. II. Ch. IV. § 5.

ſes

ſes & des peines ? Autrement, il faudroit dire que Dieu lui-même nous trompe, parceque cette erreur étoit néceſſaire à l'exécution de ſes deſſeins, & devenoit un principe eſſentiel au plan qu'il avoit formé par rapport à l'homme & à la ſociété. Mais parler ainſi de l'Etre très-parfait, de celui dont la puiſſance, la ſageſſe & la bonté n'ont point de bornes, ne ſeroit-ce pas tenir un langage auſſi abſurde qu'indécent ? Par cela même que cet article de croyance eſt néceſſaire à l'homme, & entre dans les vues de Dieu, ce ne peut pas être une erreur. Tout ce dont il nous fait un devoir, ou un PRINCIPE RAISONNABLE DE CONDUITE, eſt ſans doute une vérité.

§ XV.

CONCLUSION.

AINSI tout concourt à bien établir l'AUTORITE' des LOIX NATURELLES : 1°. L'approbation que la raiſon leu donne : 2°. le commandement exprès de Dieu: 3°. les avantages réels que leur obſervation nous procure dans cemonde : 4°. &enfin, les grandes eſpérances & les juſtes craintes que l'on doit avoir pour l'avenir, ſelon qu'on

aura

aura obſervé ou mépriſé ces loix. C'eſt ainſi que Dieu nous attache à la pratique de la vertu par des liens ſi forts & en ſi grand nombre, que tout homme, qui conſulte & qui écoute ſa raiſon, ſe trouve dans l'obligation indiſpenſable d'y conformer invariablement ſa conduite.

§ XVI.

Ce qui eſt déja ſi probable par la ſeule raiſon, eſt mis par la révélation dans une pleine évidence.

L'on trouvera peut-être que nous nous ſommes trop étendu ſur la ſanction des loix naturelles. Il eſt vrai que la plupart de ceux qui ont écrit ſur le Droit naturel, ſe ſont reſſerrés ſur cet article ; & PUFENDORF lui-même n'y inſiſte guères. * Cet

* On peut voir dans un petit écrit, intitulé *Jugement d'un Anonyme*, &c. & qui eſt joint à la cinquiéme édition des *Devoirs de l'homme & du Citoyen*, les reproches que M. *Leibnitz*, auteur de cet Ecrit, fait là-deſſus à *Pufendorf*. M. *Barbeyrac*, qui a joint ſes Remarques à l'Ouvrage de M. *Leibnitz*, juſtifie aſſés bien *Pufendorf*. Cependant un Lecteur attentif ſentira qu'il reſte encore quelque choſe à deſirer pour l'entière juſtification du ſyſtême de cet Auteur, qui ſur ce point ſe trouve véritablement un peu foible.

Auteur,

Auteur, ſans exclure abſolument de cette ſcience, la conſidération d'une vie à venir, ſemble pourtant renfermer le Droit naturel dans les bornes de la vie préſente, comme tendant uniquement à rendre l'homme ſociable. * Il reconnoît cependant que l'homme deſire naturellement l'immortalité, & que cela a porté les Païens à croire que l'ame eſt immortelle; que cette croyance ſe trouve encore autoriſée par une tradition très-ancienne touchant une Divinité vengereſſe : *à quoi* il ajoute qu'il y a en effet beaucoup d'apparence que Dieu punira la violation des loix naturelles; mais qu'il reſte pourtant quelque obſcurité là-deſſus, & qu'il n'y a qu'une révélation qui puiſſe rendre la choſe certaine. **

Mais lors même que la raiſon ne nous fourniroit que des probabilités ſur cette queſtion, il ne faudroit pas pour cela exclure du Droit naturel toute conſidération d'un état à venir; ſur-tout ſi ces probabilités ſont très-grandes, & ſi elles approchent

* *Voyez* la Préface de Pufendorf ſur les Devoirs de l'homme & du citoyen. §. 6. 7.

** *Voyez* Droit de la Nature & des Gens. Liv. II. Ch. III. §. 21.

de

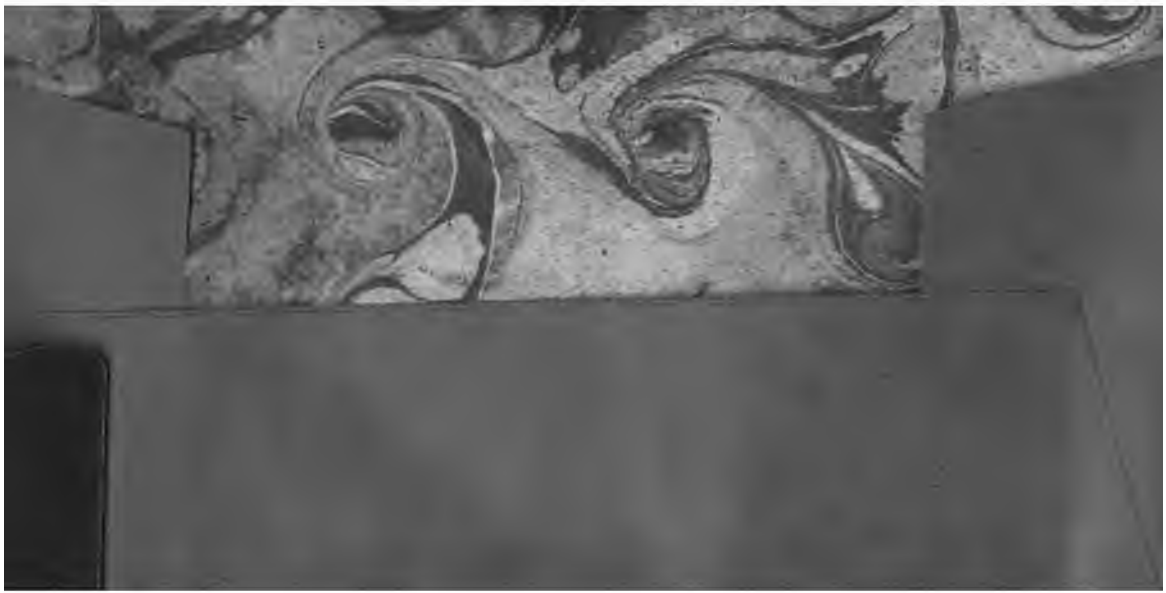
de la certitude. Cet article entre néceſſairement dans le ſyſtême de cette ſcience, & il en fait une partie d'autant plus eſſentielle, que ſans cela l'autorité des loix de la nature ſe trouveroit très-affoiblie, comme nous l'avons montré; & qu'il ſeroit très-difficile, pour ne rien dire de plus, d'établir ſolidement pluſieurs devoirs importans, qui nous obligent de ſacrifier nos plus grands avantages au bien de la ſociété, ou au maintien du droit & de la juſtice. Il étoit donc néceſſaire d'examiner avec quelque ſoin juſqu'où les lumières naturelles peuvent nous conduire ſur cette queſtion, & de faire bien ſentir, ſoit la force des preuves qu'elles nous donnent, ſoit l'influence que ces preuves doivent avoir ſur notre conduite.

Il eſt vrai, comme nous le diſions nous-mêmes, que le meilleur moyen de connoître quelle eſt à cet égard la volonté de Dieu, ſeroit une déclaration expreſſe de ſa part. Mais ſi en raiſonnant comme ſimples Philoſophes, nous n'avons pu faire uſage d'une preuve auſſi déciſive, rien ne nous empêche, en qualité de Philoſophes Chrétiens, de nous prévaloir de l'avantage que nous donne la REVELATION,

pour fortifier nos conjectures. Rien ne montre mieux en effet que nous avons bien raiſonné & bien conjecturé, que la déclaration poſitive de Dieu ſur ce point important. Car puiſqu'il paroît par le fait que Dieu veut récompenſer la vertu & punir le vice dans une autre vie, on ne peut plus douter de ce que nous diſions, que cela eſt très-conforme à ſa ſageſſe, à ſa bonté & à ſa juſtice. Les preuves que nous avons tirées de la nature de l'homme, des deſſeins de Dieu à ſon égard, de la ſageſſe & de l'équité avec laquelle il gouverne le monde, & de l'état préſent des choſes, ne ſont donc point l'ouvrage de l'imagination, ni une illuſion de l'amour-propre; ce ſont des réflexions dictées par la DROITE RAISON: & quand la révélation vient s'y joindre, elle achéve de mettre dans une pleine évidence ce qui étoit déja ſi probable par les ſeules lumières naturelles.

Au reſte, la réflexion que nous faiſons ici ne regarde pas ſeulement la ſanction des loix naturelles: elle peut s'étendre également aux autres parties de cet ouvrage. Il eſt bien ſatisfaiſant pour nous, de voir que les principes que nous avons

poſés,

poſés, ſont préciſément ceux que la Doctrine Chrétienne prend pour baſe, & ſurquoi elle éléve tout l'édifice de la Religion & de la Morale. Si d'un côté cette remarque ſert à nous confirmer dans ces principes, en nous aſſurant que nous avons ſaiſi le vrai ſyſtême de la nature; de l'autre, elle doit nous diſpoſer auſſi à eſtimer infiniment une révélation, qui confirme pleinement le Droit naturel, & qui tourne la Philoſophie morale en Doctrine religieuſe, populaire, fondée en faits, où l'autorité & les promeſſes de Dieu interviennent manifeſtement, & de la manière la plus propre à faire impreſſion ſur tous les hommes. Cet heureux accord de la lumière naturelle & révélée, eſt également honorable à l'une & à l'autre.

FIN.